VERBUM CARO

VOLUME VII (Nos 25-28) Septembre 1953

NOTE DE GÉRANCE

Au retard dont nous donnions, voici quatre mois, les raisons, s'est ajouté un nouveau retard, causé cette fois par un accident assez grave, dont le soussigné est encore loin d'être complètement remis. On voudra bien ne pas tenir rigueur à *Verbum caro* des mésaventures de son directeur, excuser la parution, en automne, du premier numéro (double, à vrai dire) de l'année en cours, faire confiance à l'équipe dirigeante, à la fermeté de son propos, à l'opiniâtreté de son espérance, et se réabonner sans tarder, si ce n'est déjà fait.

M. le pasteur Richard Stauffer, au retour d'un séjour aux Etats-Unis, où il a conquis la maîtrise en théologie, a bien voulu accepter de passer du Comité consultatif au Comité de rédaction. Nous le remercions des services multipliés qu'il rendra ainsi à notre revue et à ceux qui la lisent.

Le présent cahier contient des articles divers, dont on constatera sans peine qu'ils ne sont guère « alignés ». Bonne occasion de rappeler qu'à l'intérieur des options fondamentales de la foi chrétienne et des correctifs essentiels de la Réforme, c'est aux avances, aux reculs, aux retours, aux départs d'une recherche et non aux facilités de quelque psittacisme théologique que nous entendons convier nos lecteurs.

J.-L. L.

RÉVÉLATION ET TRADITION

L'influence de la conversion de Paul sur sa théologie [1]

Habilités plus que d'autres par leur génie et leur expérience, trois hommes émergent de l'histoire de l'Eglise chrétienne; ce sont Paul, Augustin et Luther. Tous les trois ont ceci de commun qu'ils sont parvenus à la foi et à la vie chrétiennes après s'être convertis de manière profonde et dramatique. A vrai dire, on met souvent leurs conversions en parallèle; on les prend même pour identiques, comme si la même aventure intellectuelle et mystique avait été vécue trois fois.

Les conversions de Paul, d'Augustin et de Luther semblent avoir eu en fait des mobiles différents. Luther fit l'expérience que ses efforts pour atteindre la justice étaient condamnés à l'échec et qu'il ne pourrait pas trouver la paix avec Dieu avant d'être doté d'une vie nouvelle obtenue par la seule foi en Jésus-Christ. On peut décrire sa conversion comme le type d'une conversion spirituelle.

Augustin fut tourmenté par la lutte contre le péché et par l'impossibilité où il se trouvait de vivre chastement et purement. Il lui fallait une nouvelle conception morale de la vie et c'est ce qu'il découvrit. On peut décrire sa conversion comme le type d'une conversion morale.

Le but de notre étude est d'attirer l'attention sur l'originalité et les conséquences de la conversion de Paul. La comparaison montre que Saul de Tarse se distingue et d'Augustin et de Luther. Il avait ce qu'on peut appeler une nature morale; en sa qualité de Pharisien, il eut une conduite qui s'élevait de beaucoup au-dessus de la moyenne commune. De plus, Saul le Pharisien croyait sincèrement qu'on pouvait être justifié en observant la loi de Moïse; il était en paix avec le Dieu de ses pères et persuadé qu'il serait sauvé au jugement dernier. A ses yeux, sa conversion représente une nouvelle révélation du Dieu d'Israël, un nouvel acte de Dieu en Christ, et, par suite, un remaniement de la foi et de l'espérance messianiques qu'il avait héritées des Juifs. Sa conversion est en un mot le modèle d'une conversion théologique. Les effets n'en sont pas tant une nouvelle vie spirituelle ou une nouvelle vie morale qu'une nouvelle position théologique, en ce sens du moins que la nouvelle vie spirituelle de l'apôtre Paul découle d'une nouvelle vérité théologique.

La nature de la conversion de Paul

Selon son propre témoignage, Paul, au temps où il était encore juif, ne semble pas avoir été tourmenté moralement : il était un Pharisien sincère;

[1] L'article dont nous publions ici la traduction française a paru en avril 1953 dans *Interpretation; A Journal of Bible and Theology*. Publiée trimestriellement à Richmond (Virginie), cette revue américaine poursuit depuis quelques années un effort théologique auquel nous sommes heureux de rendre hommage : en raison de sa fidélité biblique et de sa tenue intellectuelle, elle mérite d'être mieux connue du public européen.

Nous remercions vivement les éditeurs d'*Interpretation* de nous avoir accordé l'autorisation de traduire et de publier dans *Verbum Caro* l'étude du professeur Menoud (*Réd.*).

il ne paraît pas non plus avoir été spirituellement inquiet quand il entreprenait de détruire l'Eglise de Dieu : il était un persécuteur sincère.

Il est vrai que très souvent dans le passé et quelquefois encore aujourd'hui on a considéré la conversion de l'apôtre comme l'aboutissement d'un long conflit d'ordre moral ou spirituel. Mais les tableaux qu'on a peints de Paul torturé par l'aiguillon de sa conscience, appartiennent plus au domaine de la fiction qu'à celui de la réalité historique. Du moins Paul lui-même ne dit jamais un mot de cette lutte qui se serait livrée en sa personne.

Quand il s'exprime sur la vie qu'il menait lorsqu'il était juif, Paul écrit aux Galates : « J'allais même plus loin dans le judaïsme que beaucoup de ceux de mon âge et de ma nation, étant le zélateur le plus ardent des traditions de mes pères » (1. 14). De manière encore plus précise, il dit aux Philippiens : « Quant à la loi, Pharisien; quant au zèle, persécuteur de l'Eglise; quant à la justice de la loi, exempt de tout reproche » (3. 5 s). Ce passage est d'une importance particulière; l'apôtre y témoigne en premier lieu que, selon les exigences juives, sa vie a été irréprochable; il y confesse en second lieu que même son activité de persécuteur a été inspirée par son zèle religieux. Il était conscient de servir Dieu quand il poursuivait comme blasphémateurs les disciples de Jésus.

Une objection peut naître ici dans l'esprit du lecteur. Il est nécessaire d'y répondre avant de poursuivre.

Selon plusieurs interprètes, Paul se serait dépeint à l'époque qui a précédé sa conversion quand il a écrit Romains 7. 7-25 où, entre autres déclarations, il fait celle-ci : « Car, dans mon être intime, je prends plaisir à la loi de Dieu; mais je vois dans mes membres une autre loi qui combat contre la loi de mon entendement, et qui me rend captif de la loi du péché, qui se trouve dans mes membres » (7. 22 s). Cela prouverait une chose : Paul aurait su que son idéal moral transcendait toujours sa conduite.

Cet argument n'est pas du tout décisif. Romains 7 est un des passages les plus discutés des épîtres de Paul. Or, si nous la jugeons en fonction de son contexte immédiat, en fonction aussi du caractère général de la pensée paulinienne, l'interprétation que nous venons de mentionner ne semble pas être celle qui convient le mieux. Dans les chapitres 5 à 8 de l'Epître aux Romains, l'apôtre raconte la destinée de l'humanité condamnée par le péché d'Adam et rachetée par la mort et la résurrection du Christ. L'apôtre y traite en particulier du rôle que la loi et la croix jouent respectivement dans l'histoire du salut. Le « je » de Romains 7 n'est pas personnel, biographique. C'est un « je » collectif : il désigne l'humanité dans son ensemble telle qu'elle apparaît à la lumière de la croix. Paul ne fait pas allusion à un chapitre de sa vie, mais à une époque de l'histoire humaine.

Contre l'application personnelle de Romains 7 à l'apôtre, il faut mentionner l'argument suivant choisi parmi beaucoup d'autres : nous n'avons pas d'autre exemple du fait qu'un Juif aurait jamais considéré la loi comme un fardeau. C'est là l'interprétation chrétienne de la loi juive. Pour les Juifs, au contraire, la loi est le privilège et l'orgueil de la nation, la véritable expression de la grâce du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Dieu a choisi Israël parmi toutes les nations du monde; il a donné la loi à son peuple en

signe de son élection, et par elle il le sanctifie et le maintient à l'écart de « ces pécheurs de païens » (Gal. 2. 15; cf. aussi Rom. 9. 3-5). Cette dernière expression que Paul lui-même emploie, jointe au terme de l'Epître aux Philippiens déjà cité où l'apôtre déclare qu'il était « exempt de tout reproche », permet difficilement d'admettre que dans Romains 7 Paul ferait une allusion directe aux troubles de conscience qu'il aurait éprouvés quand il était Pharisien ou aux remords qu'il aurait ressentis quand il persécutait l'Eglise.

Nous l'avons déjà dit, Saul était animé de zèle pour Dieu quand il poursuivait ceux qui croyaient en Jésus. Les chrétiens n'étaient pour lui que des imposteurs, car Jésus ne pouvait pas être le Messie. Aux yeux de Paul, comme à ceux de chaque Juif, un Messie crucifié était une pierre d'achoppement, une contradiction dans les termes. Selon l'espérance courante, le Messie devait apparaître soudainement dans la puissance et dans la gloire pour mettre fin au siècle présent et pour établir le royaume de Dieu. Or Jésus avait été condamné non seulement par les autorités les plus hautes du judaïsme, mais encore par Dieu lui-même qui avait permis qu'il souffrît la mort la plus ignominieuse et qu'il tombât sous la sentence de la loi : « Maudit est quiconque est pendu au bois » (Deut. 21. 23, cité Gal. 3. 13). Il ne faut pas oublier que la loi était considérée comme la parole même de Dieu, donnée par les anges (cf. Gal. 3. 19).

Tout cela montre clairement que Saul de Tarse s'opposait à la foi chrétienne pour la seule raison qu'il voulait être fidèle à la théologie judaïque. Une révolution théologique devait donc se produire pour que le persécuteur devînt apôtre. Cette providentielle intervention, c'est la conversion sur le chemin de Damas.

Quand il en parle, l'apôtre ne dit pas qu'une profonde réflexion sur le problème messianique, ni qu'une méditation sur la mort d'Etienne, ni que n'importe quel autre mobile l'a poussé à modifier ses conceptions. Bien entendu, le psychologue peut toujours considérer qu'un pareil développement s'est produit lentement dans le subconscient de Paul. Le fait est que Paul lui-même ne dit rien à ce sujet. Ce qui importe, c'est que Paul a conscience d'avoir été vaincu par une puissance qui dépasse sa personne et à laquelle il ne pouvait pas résister. Il a été arrêté par Dieu lui-même qui lui a révélé que Jésus était réellement ce que les chrétiens disaient, à savoir que Jésus de Nazareth était le Messie promis à Israël, qu'il vivait à la droite de Dieu en même temps que, par l'Esprit, il agissait avec puissance parmi ses disciples, et que « le Seigneur de gloire » (1 Cor. 2. 8) devait venir à la fin de ce monde pour régner sur toutes choses. En d'autres termes, Paul a appris de Dieu que les chrétiens avaient raison et que lui-même avait tort, mais qu'il était appelé maintenant à croire et à « prêcher la foi qu'il s'efforçait jadis de détruire » (Gal. 1. 23). De fait, quand Paul parle de sa vie passée, il ne présente pas sa conduite comme une faillite morale ou spirituelle, mais comme une erreur messianique.

La conversion théologique de l'apôtre Paul eut deux conséquences principales. Voici la première : comme Dieu lui-même lui a révélé son Fils, l'apôtre considère sa théologie comme une révélation. « L'Evangile que j'ai

annoncé ne vient pas de l'homme: car je ne l'ai reçu ni appris d'aucun homme, mais de Jésus-Christ lui-même qui me l'a révélé » (Gal. 1. 11 s). La théologie de Paul est une théologie d'inspiration divine.

La seconde conséquence est la suivante : comme l'Evangile révélé à Paul est en fait le même que celui qui a déjà été cru et prêché avant lui, Paul n'est pas appelé à fonder une nouvelle religion, mais à prendre sa place, aussi grande qu'elle puisse être, parmi ceux « qui avaient été apôtres avant lui » (Gal. 1. 17). Dans ce second sens, la théologie de Paul est une théologie qui s'appuie sur la tradition.

Ces deux caractéristiques principales de la pensée paulinienne — révélation et tradition — ne sont pas du tout contradictoires. Leur coordination dans l'esprit de l'apôtre s'explique par la nature même de sa conversion. Il faut que nous portions maintenant notre attention sur l'un et l'autre de ces aspects de la théologie de Paul.

La place de la révélation dans la théologie de Paul

Trois points de la théologie paulinienne semblent dépendre plus particulièrement de la révélation reçue à Damas. Ce sont : l'unité de l'œuvre divine dans l'Ancienne et dans la Nouvelle Alliance, la valeur rédemptrice de la croix, et les deux étapes du salut.

L'unité de l'œuvre de Dieu dans l'Ancienne et dans la Nouvelle Alliance

Le Dieu qui révèle son Fils à Paul est celui même que Saul servait quand il était Pharisien : le Dieu d'Israël. Cela ressemble à quelque lieu commun, mais tel n'est pas le cas. Paul, en effet, n'imite pas Etienne qui avait rejeté comme une erreur foncière tout le développement que la religion juive avait subi dans le passé. L'apôtre annonce encore moins la distinction faite par Marcion entre le Dieu des Juifs et le Dieu de Jésus-Christ. Selon Paul, la parole décisive que Dieu adresse à l'homme en la personne de Jésus accomplit tout ce qui s'était passé dans l'Ancienne Alliance et crée une Nouvelle Alliance en continuité avec l'Ancienne. L'apôtre est si fermement convaincu de l'unité de l'œuvre divine qu'il donne au peuple chrétien le nom même du peuple qui avait été choisi dans le passé : il nomme l'Eglise « l'Israël de Dieu » (Gal. 6. 16).

La conversion ne peut donc pas conduire Paul à une théologie entièrement nouvelle. Chrétien, il adore le même Dieu qu'au temps où il était juif. De plus, l'apôtre possède en commun avec le Pharisien qu'il était l'idée que Dieu a créé les cieux et la terre, l'idée que Dieu est le Dieu de l'histoire qui se révèle dans les événements et qui agit dans le monde pour sauver la créature pécheresse. En outre, l'apôtre se fait du monde et de l'humanité la même conception que le Pharisien. Autrement dit, le paulinisme ne diffère pas essentiellement du judaïsme en ce qui concerne la théologie (au sens limité du mot), la cosmologie et l'anthropologie. On peut ajouter encore que Paul, devenu croyant, vit à la gloire de Dieu avec le même zèle ardent qu'il avait eu dans un passé récent.

L'élément nouveau qui distingue l'apôtre du Pharisien est qu'à présent Paul n'attend plus la venue future d'un Messie encore inconnu. Il sait au contraire — la révélation que Dieu lui a donnée le lui a appris — que le Messie est venu vraiment en « Jésus, notre Seigneur, qui a été livré pour nos offenses et qui est ressuscité pour notre justification » (Rom. 4. 25). La question centrale de la religion est toujours la même : comment les hommes peuvent-ils être sauvés et finalement admis dans le royaume de Dieu ? Mais la réponse est maintenant différente, parce qu'un fait nouveau a été révélé. Ce fait, c'est la foi christologique de l'apôtre et la conséquence principale qui en découle : le salut ne doit pas s'acquérir par l'observation de la loi; il a été opéré par le Christ sur la croix et il est accordé par grâce aux croyants. Cela nous conduit au second point mentionné plus haut.

La valeur rédemptrice de la croix

Le Pharisien Saul ne pouvait pas croire en Jésus parce qu'à ses yeux le Crucifié tombait sous le coup de la malédiction prononcée par le Deutéronome. Pour ce Pharisien, la conversion consiste, à la suite d'une révélation de Dieu lui-même, à se rendre à l'évidence que le Christ a été glorifié, que sa mort, suivie de sa résurrection, appartient au plan divin du salut. Cela ne signifie pas que Paul ait cessé d'attribuer de l'importance à la malédiction décrétée par la loi. La citation qu'il en fait quand il écrit aux Galates prouve le contraire. L'Ecriture possède pour lui une autorité divine, elle ne peut pas être renversée. Il affirme toujours qu'il « maintient la loi » (Rom. 3. 31). Il avait à tenir compte d'une part de la résurrection et de la glorification du Christ qui s'étaient imposées à lui comme des faits au moment de sa conversion, et d'autre part de la mort sur la croix à laquelle était attachée une malédiction particulière.

La solution de ce problème se trouve dans les épîtres de Paul. On peut la résumer ainsi : Jésus n'est pas maudit personnellement. La malédiction qu'il encourt est expiatoire et substitutive. Elle abolit la malédiction que le péché d'Adam avait attirée sur l'humanité. Plus grand qu'Adam, le Christ est celui qui, uniquement par son obéissance et son sacrifice, pouvait suffire à réparer la faute commise par d'autres que lui. Par sa mort, Christ a remplacé la solidarité du péché en Adam par une solidarité nouvelle en lui, une solidarité de vie en faveur des croyants. Ainsi la croix qui était une pierre d'achoppement pour Saul est considérée par l'apôtre comme « la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu », « la folie de Dieu » plus sage que « la sagesse du sage » (cf. 1 Cor. 1. 18-25).

Pour cette raison, Paul donne à la croix une valeur et une signification rédemptrices; il fait de la croix le centre même de l'Evangile qu'il prêche. Nous pourrions citer ici toute la théologie paulinienne, mais cela nous mènerait trop loin. Nous devons souligner que Paul ne croit pas au salut par la croix parce qu'il doutait du salut par la loi quand il était juif. Il lui a été donné d'admettre au contraire que la croix était le moyen choisi par Dieu pour sauver les hommes. Il a compris alors que le salut est l'œuvre de Dieu et non celle de l'homme; chrétien, il est devenu par suite plus sceptique

qu'il ne l'avait été quand il était Pharisien à l'égard de la possibilité qu'aurait l'homme de vivre par ses propres forces selon la volonté de Dieu. A la lumière de la croix du Christ, Paul a vu de manière plus profonde la sainteté de Dieu et la gravité de l'offense que le péché de l'homme a faite à la majesté divine. Il a eu en même temps la conviction que dans le Christ, et en lui seul, les croyants ont reçu, parce que l'Esprit du Christ leur a été accordé, une vie nouvelle et une puissance nouvelle sur le péché.

Les deux étapes du salut

Selon l'espérance judaïque, le Messie devait apparaître dans la gloire et dans la puissance à la fin de cette ère afin d'inaugurer un nouvel ordre de choses.

En arrivant au milieu de l'histoire, le Messie chrétien n'accomplit que partiellement l'espérance traditionnelle. Il est venu avec humilité, et la glorification qu'il a connue après sa mort n'est qu'une anticipation de la manière glorieuse dont il se manifestera dans l'avenir. Il donne par l'Esprit une puissance nouvelle à ceux qui croient en lui, mais les croyants ne sont pas encore entièrement sauvés. Vivant « en Christ », ils sont encore « dans la chair », et ils doivent mourir afin d'entrer dans le monde qui s'établira à la résurrection finale.

Paul exprime cette double situation du croyant quand il parle de la rédemption comme d'une expérience à la fois présente et future. Il écrit aux Colossiens (1. 13) : « Dans le Fils nous avons la rédemption, la rémission des péchés », et aux Romains (8. 23) : « Nous qui avons reçu les prémices de l'Esprit..., nous attendons la rédemption de notre corps ». Il n'y a aucune contradiction entre ces deux usages du même mot. La rédemption est le don actuel de l'Esprit qui fait de nouvelles créatures de ceux qui le reçoivent. La rédemption est aussi l'accomplissement du salut : elle se rapporte au moment où les nouvelles créatures jouiront de la gloire appartenant à un ordre d'existence à venir.

Dans son premier sens, la rédemption a été opérée par la mort et la résurrection du Christ. Dans son second sens, la rédemption s'accomplira par la venue du Christ à la fin de ce monde. La foi en ce que le Christ a déjà fait est le fondement de l'espérance en ce que le Christ fera encore.

Nous avons là le caractère le plus original du paulinisme et du christianisme en général lorsque nous les comparons avec le judaïsme. Pour les Juifs, le salut dépend tout entier de la venue du Messie; le salut est attendu par conséquent dans l'avenir. En ce sens, le judaïsme est une religion eschatologique, une religion d'espérance. Le paulinisme est une religion de foi et d'espérance, d'histoire et d'eschatologie. Une partie de l'espérance judaïque est devenue une réalité historique par la venue du Christ Jésus. Ce qui est encore attendu dépend de la venue du même Christ dans la gloire et dans la puissance.

Cette nouvelle vue de l'histoire du salut, une histoire qui comprend deux époques principales, est la conséquence finale de la foi christologique de Paul.

La place de la tradition dans la théologie de Paul

Par sa conversion, Paul ne devient pas le fondateur d'une nouvelle religion, mais apôtre d'une foi déjà prêchée avant lui. L'apôtre Paul possède à un très haut degré le sens de la continuité historique inhérente à l'œuvre de Dieu. Il manifeste ce sens de la tradition de trois manières : en communiant avec les autres apôtres, en gardant les traditions apostoliques, en maintenant l'unité de l'Eglise.

« *Ceux qui furent apôtres avant moi* »

L'identité du Christ ressuscité et du Jésus historique est évidente aux yeux de Paul. Le « Seigneur de gloire » qu'il a vu n'est pas un être purement céleste, mais Jésus de Nazareth qui a vécu en Galilée et qui est mort à Jérusalem. De fait, l'apôtre n'a pas été témoin de la carrière terrestre de Jésus. L'humanité du Christ est cependant de la plus grande importance pour Paul, car c'est en mourant sur la croix en qualité d'homme que le Christ a opéré la rédemption. Si la mort du Christ a, de plus, une signification vicaire, c'est parce qu'étant innocent Jésus n'avait pas à mourir pour ses propres péchés et pouvait par suite expier les péchés des autres. Paul qui n'appartenait pas aux Douze doit donc s'appuyer sur leur témoignage dans la mesure où il s'intéresse au ministère de Jésus.

Paul ayant vu, comme nous l'avons déjà dit, que le Dieu de l'Ancienne Alliance et « le Père de notre Seigneur Jésus-Christ » étaient un, il a compris, en vertu du même sens de la continuité historique, qu'il avait reçu à Damas l'explication d'un fait divin dont « ceux qui avaient été apôtres avant lui » (Gal. 1. 17) avaient fait l'expérience. L'Evangile qu'il reçoit comme une révélation d'en haut est en même temps un événement historique qui est l'objet d'une tradition. L'apôtre aurait rejeté énergiquement toutes les hypothèses modernes qui tendent à lui attribuer l'honneur d'avoir fondé le christianisme. Paul est conscient au contraire d'être placé par l'Esprit dans un développement historique qui a commencé avant sa propre conversion.

Paul n'oublie jamais qu'il n'est pas un témoin des origines chrétiennes au sens où le sont les Douze. Pour cette raison, il estime toujours nécessaire de vivre en communion avec les apôtres de Jérusalem. L'exemple le plus frappant de cette attitude se trouve dans Galates 2. 1-10 où l'apôtre déclare qu'il est venu à Jérusalem « de peur de courir ou d'avoir couru en vain ». Tel serait le cas si son ministère parmi les Gentils n'était pas reconnu par les « colonnes » de l'Eglise. Paul leur fait visite précisément parce qu'il trouve indispensable que soit établi le caractère authentique de son apostolat, et, par suite, le caractère d'authenticité chrétienne des Eglises qu'il a fondées.

En d'autres termes, il paraît à Paul qu'en sa qualité d'apôtre, lui et les croyants qu'il a rassemblés parmi les païens doivent être reçus dans la communion apostolique. Les sentiments de Paul ont d'ailleurs été partagés par les autres apôtres, car ils lui ont donné « la main d'association ». La collecte qu'il a entreprise pour les chrétiens de Jérusalem est le sceau de cette communion qu'il a demandée et que les Douze ont admise.

« *Les traditions* »

Pour Paul, il n'y a pas de christianisme authentique sans communion avec Jérusalem. Car l'Eglise mère possède les traditions primitives qui sont revêtues d'autorité. L'apôtre rappelle par deux fois à la mémoire des Corinthiens qu'il leur a transmis des traditions relatives à la foi qui remontent aux origines. Il écrit à propos de l'eucharistie : « J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai aussi enseigné... » (1 Cor. 11. 23), c'est-à-dire : « ce que je vous ai transmis au sujet de l'origine de la sainte cène est une partie de la tradition apostolique qui, par l'intermédiaire de ceux qui assistaient au dernier repas de Jésus, remonte au Seigneur lui-même. »

Lorsque dans la même épître, il parle plus loin de la résurrection, Paul dit en termes presque identiques : « Je vous ai enseigné ce que j'ai aussi reçu... » (1 Cor. 15. 3). Il vaut la peine de remarquer que dans ce passage l'apôtre mentionne d'abord la tradition relative aux visions du Seigneur ressuscité — il cite une vieille confession de foi, ainsi que le suggèrent à juste titre la plupart des interprètes modernes — et déclare ensuite seulement que le Seigneur lui est aussi apparu (1 Cor. 15. 8). La tradition apostolique passe aux yeux de Paul avant son propre témoignage.

De manière plus générale, Paul attache un grand prix aux traditions de l'Eglise primitive. Il écrit une fois de plus aux Corinthiens : « Je vous loue de ce que vous retenez les traditions telles que je vous les ai données » (1 Cor. 11. 2). Ces traditions ne concernent pas seulement les événements fondamentaux sur lesquels l'Eglise est bâtie — parmi ces événements figurent, comme nous venons de le voir, l'institution de l'eucharistie et la résurrection du Seigneur — mais aussi l'ordre et les usages qui doivent régir la vie de l'Eglise entière. Il n'y a pas d'autre loi que la pratique des « Eglises de Dieu » (1 Cor. 11. 16) ou des « Eglises des saints » (1 Cor. 14. 34), appellations qui désignent pour Paul les Eglises d'où procède la parole de Dieu (1 Cor. 14. 36), en d'autres termes les « Eglises de Judée qui sont dans le Christ » (Gal. 1. 22).

Si Paul a pu rappeler si fermement aux Corinthiens que la parole de Dieu n'a pas pris naissance dans l'Eglise pagano-chrétienne, c'est parce que lui-même n'a jamais oublié que l'apostolat n'a pas non plus pris naissance avec lui.

L'unité de l'Eglise

Tout ce qui précède prouve que Paul se fait une idée très haute de l'unité de l'Eglise. Redisons-le, il n'est pas appelé à créer tout à nouveau une communauté de croyants. Bien entendu, en qualité de missionnaire, il met toujours son ambition « à prêcher l'Evangile là où le Christ n'a pas encore été nommé, afin de ne pas bâtir sur le fondement d'autrui » (Rom. 15. 20). Mais comme l'implique cette déclaration, il prêche aux Gentils le même Evangile que les autres apôtres prêchent aux Juifs. Le même Seigneur « qui a agi en Pierre pour le faire apôtre des circoncis, a également agi en moi pour me faire apôtre des païens » (Gal. 2. 8). De plus, après avoir cité aux Corinthiens la tradition apostolique relative au Christ ressuscité, Paul ajoute : « Ainsi donc, que ce soit moi, que ce soit eux », c'est-à-dire les apôtres de Jérusalem, « voilà ce que nous prêchons et ce que vous avez cru » (1 Cor. 15.11).

Paul est si bien convaincu d'avoir rallié la tradition primitive à la suite de sa conversion qu'il fait de Jérusalem le véritable point de départ de son œuvre missionnaire. Résumant les activités qu'il a poursuivies en Orient, il écrit aux Romains (15. 19) : « Depuis Jérusalem et les contrées voisines jusqu'en Illyrie, j'ai abondamment répandu l'Evangile du Christ ». On attendrait de l'apôtre que, de préférence à « depuis Jérusalem », il dît ici « depuis Damas » ou « depuis Antioche », puisqu'à première vue on pourrait élire l'une ou l'autre de ces villes comme étant effectivement le point de départ de la mission de Paul chez les païens. Si, néanmoins, l'apôtre lui-même situe la naissance de son œuvre à Jérusalem, c'est que sa mission ne peut avoir d'autre origine théologique que le lieu où le Christ est mort et ressuscité, le lieu où l'Evangile du Seigneur ressuscité a été prêché au monde pour la toute première fois. Car il n'y a qu'un Seigneur, qu'un Evangile, qu'une Eglise.

Conclusion

La conversion de Paul est, dans l'histoire de l'Eglise, l'exemple d'une conversion théologique. Paul n'a pas cherché par sa conversion à échapper à la mondanité et à accéder à la religiosité; il n'a pas visé davantage à libérer de tourments son esprit et à mettre son âme en paix avec Dieu et avec lui-même. Au contraire, Dieu en personne l'a arrêté pour lui révéler que le Jésus qu'il persécutait en persécutant les croyants était réellement, comme ses adorateurs le disaient, le Seigneur de gloire.

Paul a réexaminé et réorganisé par suite toute sa pensée théologique et toute l'activité qu'avec zèle il avait déployée pour Dieu. Le Seigneur crucifié et ressuscité est devenu le centre même de sa théologie; Paul a reconnu comme la règle de foi et l'ordonnance normales de la seule Eglise du seul Seigneur la tradition apostolique relative à Jésus, tradition qui avait pris naissance à une époque où lui-même n'était pas encore croyant.

Voilà la raison profonde pour laquelle la révélation et la tradition sont unies de manière si intime dans la pensée de Paul. On ne saurait jamais trop insister là-dessus. Paul fut l'homme qui aurait pu créer son propre mouvement, comme tant de personnalités chrétiennes le firent au cours de l'histoire à partir du second siècle. Mais Paul n'en fit rien. Il comprit que, par la nature même des choses, l'Evangile est à la fois révélation et tradition; l'Esprit de Dieu révèle la signification profonde de l'Evangile, mais celui-ci est fondé sur des événements historiques : la vie sainte, la mort, la résurrection et la glorification du Christ, qui tous ont eu lieu une fois pour toutes.

En conséquence, Paul a su que rien de nouveau ne devait être fondé et que lui-même était appelé, après les avoir ralliés, à vivre dans la communion de ceux qui, comme lui et même avant lui, avaient fait l'expérience de la puissance vivante du Christ.

La véritable grandeur de l'apôtre Paul provient du fait qu'il a réussi à unir à la fois la révélation et la tradition dans sa pensée et dans son œuvre.

Philippe-Henri Menoud

(Traduction de Richard Stauffer)

DE LA RÉFORME COMME PRINCIPE CRITIQUE DU PROTESTANTISME[1]

Le XVIe siècle, avec toute la fermentation d'idées qui a caractérisé ses débuts, comprend des mouvements historiques que l'on peut *grosso modo* classer en deux catégories : 1. La Réformation proprement dite, qu'attestent d'importantes modifications intervenues dans les Eglises locales de Saxe, Hesse, Wurtemberg, à Zurich, Bâle, Berne, Strasbourg, Genève, en Suisse, en Angleterre, en France et ailleurs. 2. L'anabaptisme, le spiritualisme et autres mouvements parallèles qui, en général, apparaissent là où se trouvent des centres de réformation, sans doctrine bien arrêtée, mais se manifestant d'une manière beaucoup plus radicale que la Réformation. Ces deux groupes de mouvements ont, à l'époque, été farouchement opposés l'un à l'autre. Si les réformateurs se sont parfois âprement disputés entre eux, ils ont, les uns et les autres, à plus ou moins brève échéance, éliminé des Eglises les anabaptistes et exaltés de tout genre, si bien que la réforme de l'Eglise au XVIe siècle s'est toujours effectuée sans eux ou en les excluant.

Les anabaptistes et les spiritualistes, brutalement mis de côté, sont cependant revenus ultérieurement et ont joué leur rôle au sein des Eglises protestantes. C'est de leur famille spirituelle que sont venus les baptistes, les piétistes, et en général ces communautés qui, après avoir pris pied aux Pays-Bas et en Angleterre, ont donné le puritanisme anglo-saxon. Un Olivier Cromwell est impensable sans le retour de cette influence. On peut en suivre la trace jusqu'en Amérique du Nord et dans tout ce qui a donné naissance soit aux Frères moraves, soit au méthodisme, soit enfin aux Eglises libres du XIXe siècle et aux sociétés missionnaires.

Faut-il, lorsque nous parlons de la Réforme comme origine et critère du protestantisme, mettre ensemble ces deux mouvements ? Historiquement, c'est impossible, parce que si le protestantisme est effectivement constitué par le mélange de ces deux groupes, il n'en était pas de même aux débuts où il apparaît qu'un tel mélange était aussi impossible que celui du fer et de l'argile (sans vouloir par là comparer la Réforme à du fer et l'anabaptisme à de l'argile). Au XVIe siècle, les réformateurs ont combattu aussi énergiquement les anabaptistes que les papistes parce que les uns et les autres mettaient en péril, selon eux, la réforme de l'Eglise [2]. Il n'est pas possible de passer ce fait sous silence lorsqu'on se penche sur un sujet comme le nôtre car l'histoire se venge quand on la maltraite ou qu'on l'ignore. Si le protestantisme est aujourd'hui composé de ces deux groupes de pensées, les Eglises protestantes, à l'origine, n'ont émargé qu'à l'un d'entre eux. Parler de la Réforme comme principe critique du protestantisme n'est donc possible, historiquement, qu'en comprenant sous ce premier terme la réforme de

[1] Conférence donnée à la Société pastorale suisse (section de Genève), le 29 mai 1953.
[2] Cf. J. COURVOISIER, « Y a-t-il eu fondation d'une Eglise protestante à Genève au XVIe siècle ? » *Verbum caro*, N° 18, p. 80-82.

l'Eglise telle que l'ont voulue et poursuivie les Luther, Zwingli, Melanchthon, Œcolampade, Bucer, Farel et Calvin.

Si la Réforme se définit à l'exclusion de l'anabaptisme et du spiritualisme, il n'en est donc pas de même pour le « protestantisme ». Sous ce vocable, il faut entendre un ensemble de pensées et de doctrines qui comprend *aussi* les mouvements issus de l'anabaptisme et du spiritualisme et qui, aujourd'hui, va des quakers à l'Eglise luthérienne de Suède en passant par les darbystes, les méthodistes, les Eglises réformées, luthériennes et même anglicanes. A cet arc-en-ciel confessionnel correspond un arc-en-ciel théologique et ecclésiologique, allant des unitaires aux « Gereformeerde » hollandais, et des congrégationalistes aux épiscopaliens en passant par les presbytériens. Que l'on se dispute au sein de cette grande « famille » protestante n'est pas pour nous étonner. Il y a parmi les luthériens des gens qui ont dit de tout temps : *Lieber päpstlich als calvinist*; en 1530, année de sa publication, la confession d'Augsbourg cherchait à montrer sa parenté avec la tradition romaine et à marquer les distances d'avec les « sacramentaires », terme sous lequel on rangeait alors Zwingli et ses disciples dans certains milieux de la Réformation. Il faut avoir assisté à ce que l'on appelle la « grand'messe » dans l'Eglise luthérienne de Suède pour constater que la pompe liturgique, les vêtements des officiants et le déroulement du service en général pourraient faire penser à un observateur non prévenu qu'il est dans une église romaine. Dans cet ordre d'idées, les innovations liturgiques des frères de Taizé apparaissent comme bien timides. Et pourtant, les luthériens suédois, à qui les anglicans reconnaissent l'authentique succession apostolique au sens le plus institutionnel du mot, s'affirment protestants et nul ne peut leur contester ce titre.

Nous pensons nécessaire de dire ces choses en un temps où l'adjectif « protestant » est plus volontiers évoqué pour décrire une attitude assez radicale qui, historiquement, conviendrait plutôt à ce qu'on pourrait appeler l'aile gauche du protestantisme et non au protestantisme tout entier tel que l'histoire nous apprend à le connaître. On est libre de penser que le système presbytérien et une liturgie dépouillée sont plus conformes à l'essence du culte chrétien que le système épiscopal et une liturgie riche en éléments extérieurs. Il n'est pas permis de penser qu'on est plus « protestant » pour cela.

On entrevoit l'ampleur du sujet ! Nous nous proposons de le limiter dans plusieurs directions et 1° de n'envisager la Réforme comme principe critique du protestantisme que comme un réformé parlant à des réformés, concrètement en ne nous adressant pratiquement qu'à Calvin; 2° de n'envisager ce sujet que sous son aspect historique et ecclésiologique, laissant de côté par exemple tout ce qui concerne l'autorité de l'Ecriture comme principe de la foi protestante et réformée; 3° de ne choisir, dans la réforme « réformée », que des éléments que l'on trouve chez tous les réformateurs, qu'ils appartiennent aux réformes luthérienne, « réformée », ou anglicane.

Dans ces conditions, nous croyons pouvoir énoncer trois thèses que nous commentons ci-après.

I

La réforme du XVIe siècle entend se faire dans le cadre de l'Eglise établie et toujours en référence à elle

« On apprend au jeune anglican qu'à la question : où était l'Eglise d'Angleterre avant la Réformation ?, il doit répondre par cette autre question : où était votre visage avant que vous ne vous soyez débarbouillé ? »[1]. Un enfant réformé pourrait recevoir le même enseignement. Il y a, de l'Eglise avant la Réformation à l'Eglise qui a été réformée une continuité qu'on a trop passée sous silence jusqu'ici. Je rappelle pour mémoire que les quatre-vingt-quinze thèses de Luther n'attaquaient pas l'institution romaine ou la papauté, ni même les indulgences prises en elles-mêmes, mais seulement leur mauvais usage. Lorsqu'il en appelle du pape mal informé au pape mieux informé, Luther reconnaît son autorité. Jusqu'en 1520, il dira « qu'en niant que la papauté fût d'institution divine, il admettait qu'elle fût de droit humain »[2]; dans son traité de la papauté, on voit qu'il ne conçoit pas l'Eglise administrée de manière terrestre autrement que « par le droit canonique et les prélats », et comprenant « les papes, les cardinaux, les évêques, les prélats, les prêtres, les moines, les religieuses et tous ceux qui, en vertu de signes extérieurs, sont considérés comme chrétiens »[3]. Sait-on qu'en rentrant à Wittenberg après son séjour à la Wartburg (1522), Luther trouvant excessives les réformes introduites par Karlstadt dans l'Eglise du lieu, rétablit toutes choses comme par le passé immédiat et voulut toujours que la messe (le mot est resté), expurgée de ses éléments considérés comme idolâtres, continuât à être célébrée en latin au moins dans une église de la ville ?

Lorsqu'on considère toute l'histoire qui va de la diète de Worms au concile de Trente, on est frappé de voir qu'à chacune de ses étapes : diètes de Spire de 1526 et de 1529, d'Augsbourg en 1530 et jusqu'à l'Interim de cette même ville en 1548, sans oublier chez nous la dispute de Lausanne en 1536, les Evangéliques demandent sans cesse la réunion d'un concile pour régler la question posée à l'Eglise par les réformateurs et leurs disciples; concile que l'empereur promet toujours en en renvoyant sans cesse la convocation, de même que le pape qui ne semble guère y tenir pour toutes sortes de raisons. On pensait donc bien résoudre la grave question de l'époque dans le cadre de l'Eglise existante.

Le ministère de Zwingli illustre cette thèse. Ordonné prêtre au sein de l'Eglise encore en communion avec celle de Rome, Zwingli non seulement n'a jamais renié cette ordination, mais après lui, Théodore de Bèze s'y réfère

[1] LEONARD HODGSON, *The doctrine of the Church as held and taught in the Church of England*, Oxford 1948, p. 7.
[2] *De la captivité babylonienne de l'Eglise*; cf. GOGUEL, *Luther*, Paris 1925, p. 55.
[3] Cité par STROHL, *La substance de l'Evangile selon Luther*, Paris 1934, p. 171.

pour accréditer son droit à prêcher l'Evangile [1]. Zwingli n'a jamais été reconsacré ou réordonné. Il est intéressant de noter à son sujet que lorsqu'en automne 1522, l'évêque de Constance, son supérieur, le désavoue d'une manière qui équivaut à une déposition, le Conseil de la ville, prenant acte de cette démission, le rengagea comme prédicateur avec mission d'annoncer l'Evangile à Zurich. Qu'est-ce à dire ? Le Conseil ne le réordonne pas, il n'a pas qualité pour cela, il rengage un prêtre déjà ordonné parce que, prêtre ordonné, il est qualifié pour être ministre dans une Eglise chrétienne. Il se passe ici quelque chose d'analogue à ce que nous raconte le livre des Juges à propos de Mica et du lévite d'Ephraïm (Juges 17), à savoir qu'il y a toujours une Eglise établie en référence à laquelle on fait ces choses, et à laquelle seule on reconnaît l'aptitude à instituer un ministère. Quand, plus tard, on ordonnera des ministres dans les Eglises réformées, c'est qu'on considérera ces dernières comme des manifestations locales de l'*Una sancta ecclesia catholica*, et comme telles habilitées à investir quelqu'un de la charge du ministère. Sur le point des réordinations, il y a d'ailleurs des choses intéressantes à constater. Au XVIe siècle, les documents officiels ne portent pas trace d'une réordination des prêtres exerçant un ministère dans une Eglise ayant été réformée. Tout indique même que ces prêtres n'étaient pas réordonnés. Le document le plus précis à ce sujet est la discipline des Eglises réformées de Jersey, de 1576. Il y est dit clairement :

> Quant à ceux qui auraient été curés exerçant le ministère, ils ne seront point reçus qu'avec examen et bonne preuve tant de leur vie que de leur doctrine, lesquelles connues, la main d'association leur sera baillée avec promesse telle que sera mise ci-après. [2]

Le même traitement sera appliqué aux ministres venant d'autres Eglises réformées et qu'on ne connaît pas autrement. Bénédict Pictet, à la fin du XVIIe siècle, considérera comme également admissibles les pratiques de la réordination et de la non-réordination, indiquant que la première s'est introduite dans les Eglises réformées (ce qu'il avoue préférer), tandis que l'Eglise anglicane ne réordonne pas un prêtre venant de la communion romaine [3].

Passons à Calvin. Dans les *Articles* de 1537 dont il est très probablement l'auteur et qui étaient présentés au magistrat de Genève en vue de la réforme de l'Eglise, il est question « d'aucuns méchants évêques ou plutôt brigands » qui ont abusé de la chrétienté, de « pseudo-évêques qui ont ravi à l'assemblée des fidèles la connaissance et puissance d'excommunier » [4].

Même son de cloche dans l'épître à Sadolet :

> Nous disons que le pape, ensemble toute la troupe de ses faux évêques qui vers vous ont occupé le lieu des pasteurs sont loups très cruels et dangereux... des contrefaites ombres d'évêques. [5]

[1] Cf. HENRI MEYLAN, *Bèze et les Italiens de Lyon*, « Bibliothèque d'humanisme et renaissance », t. XIV, Genève 1952, p. 243.

[2] F. DE SCHICKLER, *Les Eglises du refuge en Angleterre*, Paris 1892, t. II, p. 397, et t. III, p. 315.

[3] *Théologie chrétienne*, t. II, L. XIV, ch. XXIV.

[4] « Les ministres de Genève au Conseil de Genève. Articles baillés par les prêcheurs »; cf. *Calvin homme d'Eglise*, Genève 1936, p. 7.

[5] Réimpression de G. REVILLOD, chez Fick, 1860, p. 114-115.

Plus tard, en 1549, on entend une affirmation semblable : la succession des évêques a été interrompue et l'Eglise déchirée « parce que ceux qui ont usurpé le titre de pasteurs n'étaient rien moins que ce qu'on les appelait » [1].

Autrement dit, Calvin en a, dans ces divers textes, moins à l'évêque qu'au *faux* évêque. Pour lui, l'Eglise sous sa forme visible est impensable sans son unité dans le temps, sans succession :

Il y a toujours Eglise de Dieu au monde, vu que nous oyons la promesse qui est donnée de la semence éternelle de Christ. Suivant cela, nous ne nions pas aussi qu'il y ait une succession continuelle de l'Eglise, depuis la création du monde jusqu'à notre temps comme nous sommes assurés qu'elle durera jusqu'à la fin du monde [2].

C'est parce que l'évêque est un faux évêque que la succession apostolique ne repose plus sur lui :

Si l'Eglise réside entre les successeurs des apôtres (ce que Calvin ne nie pas), cherchons des successeurs qui aient fidèlement administré la doctrine telle qu'ils l'avaient reçue d'eux... [3]. Plût à Dieu que cette succession de laquelle ils se vantent faussement eût duré jusqu'ici. Nous lui porterions volontiers l'honneur qu'elle mérite. Je ne contredis pas que le pape ne soit tenu pour successeur de St Pierre, pourvu qu'il fasse office d'apôtre. En quoi gît la succession sinon en perpétuité de doctrine ? [4]

En somme, pour Calvin, ce n'est pas tant l'institution visible que son mauvais fonctionnement qui est ici en question. La succession dans l'Eglise — qui est une succession apostolique — n'est pas niée. Ce qui par contre doit être précisé, c'est « assavoir si elle est attachée aux personnes ». Or ici « le titre ne suffit pas à prouver que la doctrine des prélats est bonne » [5]. Si, par contre, cette doctrine s'avérait comme étant la bonne, parce que conforme à l'enseignement des apôtres, Calvin irait jusqu'à admettre que le pape soit le successeur de Pierre [6].

Prenons maintenant la question par un autre bout et consultons l'*Institution chrétienne* [7]. On s'est souvent étonné de la façon dont Calvin, énumérant les ministères de l'Eglise, y décrit ceux de l'apôtre, du prophète et de l'évangéliste comme temporaires, ayant eu leur raison d'être au commencement de l'Eglise, et ceux du pasteur et du docteur comme permanents et nécessaires en tous temps. L'étonnement est légitime car le Nouveau Testament semble nous apprendre que la vie d'une Eglise est inséparable de ce que nous appelons aujourd'hui la mission et l'évangélisation. Calvin aurait-il laissé de côté des choses si claires, lui à qui personne ne déniera, ni une grande intelligence, ni une connaissance approfondie de l'Ecriture ? D'autre part, il décrit avec une grande exactitude ce qui nous apparaît

[1] Calvin, *La vraye façon de réformer l'Eglise chrétienne*, rééd. par Alfred Castagnier, Anduze, 1881, p. 84.
[2] Ibid., p. 85.
[3] Ibid., p. 86.
[4] Ibid., p. 89.
[5] Ibid., p. 90.
[6] Cf. aussi *Commentaire sur Mat.* 28. 20.
[7] L. IV, ch. III. 4.

être le rôle d'un missionnaire en terre païenne ou d'un évangéliste dans un milieu ouvrier, par exemple :

Il (Dieu) ne leur assigne point certaines bornes... mais il leur donne charge de réduire tout le monde à son obéissance afin qu'en semant l'Evangile partout où ils pourront, ils exaltent son règne en toutes nations...

Ces ministères (apôtre, prophète et évangéliste) n'ont donc

pas été ordonnés pour être perpétuels en l'Eglise, mais seulement pour le temps qu'il fallait dresser les Eglises où il n'y en avait point, ou bien qu'il fallait annoncer Jésus-Christ aux Juifs, afin de les amener à lui comme à leur rédempteur... Néanmoins je dis que c'est un office extraordinaire pour ce qu'il n'a point de lieu (parce qu'il n'y a pas de place pour lui) où les Eglises sont duement ordonnées [1].

On s'étonne, d'autant que Calvin savait bien qu'il y avait encore des Juifs à convertir et des pays où le Christ n'était pas encore annoncé (chez les Turcs, par exemple).

Tentons ici une expérience analogue à ce qui se fait parfois dans les sciences dites exactes et transposons, en imagination, ce que Calvin dit sur le plan temporel, sur le plan spatial. Relisons ainsi le passage de l'*Institution*. Nous verrons (n'oublions pas que Calvin vit dans un pays où *tous* sont baptisés, par définition, où donc il n'y a pas d'évangélisation, mais de l'instruction et de la cure d'âme) que Calvin situerait des Eglises où, tout le monde étant baptisé, il n'y a besoin que de pasteurs et de docteurs, et des points où, pour fonder et dresser des Eglises, il faudrait des apôtres, évangélistes et prophètes. Transposée sur le plan spatial, *rien* ne manquerait à sa conception des ministères dans l'Eglise selon ce que le Nouveau Testament semble nous apprendre.

Qu'est-ce à dire sinon que, précisément, l'horizon de Calvin, le champ de sa mission, se limite aux cadres de l'Eglise existante, de la chrétienté où tous sont chrétiens. Puisque l'office d'apôtre est « un office extraordinaire pour ce qu'*il n'a point de lieu* où les Eglises sont duement ordonnées », c'est que Calvin ne considère *que* les Eglises dûment ordonnées. Il s'agit pour lui *seulement* de la réforme de l'Eglise et *non* de son expansion. L'*Institution* est dédiée au roi François I[er] pour accréditer auprès de lui la réforme de l'Eglise et pas autre chose, et par conséquent l'ecclésiologie de Calvin, pour être compréhensible, doit se lire en référence à la chrétienté existante et non autrement. C'est là, je pense, pourquoi les réformateurs ne se préoccupent pas de la mission en terre païenne, ce qu'on leur a souvent reproché. Cette mission est l'affaire de l'Eglise dans son ensemble, la leur est de *réformer* cette Eglise sur certains points particuliers, fussent-ils fondamentaux, et de la réformer localement, à défaut de pouvoir le faire universellement.

Pour Calvin et les autres réformateurs en général, l'Eglise romaine est toujours une Eglise, bien que ruinée, c'est-à-dire que la papauté n'a pas réussi à lui supprimer totalement son caractère spécifique. Lorsque nos pas nous

[1] Munus tamen ipsum nihilominus extraordinarium appello, quia in Ecclesiis rite constitutis locum non habet.

portent vers les édifices religieux où la Réforme a été prêchée, nous contemplons ces églises d'où les autels ont été enlevés et remplacés par des tables de communion, et nous constatons que l'on n'a pas éprouvé le besoin de bâtir de nouveaux édifices. Bien plus, on leur a laissé les noms qu'ils avaient avant la Réforme : St-Pierre, St-Gervais, à Genève, St-François, à Lausanne, etc... ce qui, entre parenthèses, explique la difficulté réelle qu'ont aujourd'hui ceux qui recherchent une architecture « réformée » pour la construction de nouveaux temples. En fait, il n'y a pour ainsi dire *pas* de construction de temples au temps de la Réformation et pas d'architecture spécifiquement réformée en ce qui concerne les édifices religieux au XVIe siècle.

Si bien qu'arrivés au terme de cette première thèse, nous croyons pouvoir dire que la Réforme a voulu être une *note marginale* dans le contexte de l'Eglise établie, une question posée à cette Eglise.

II

Dans leur désir de réformer l'Eglise établie, les réformateurs se réfèrent toujours à l'Una sancta ecclesia catholica

Là où la Réformation rencontre toujours plus la résistance de la hiérarchie ecclésiastique, soumise à l'évêque de Rome et en communion avec lui, la réforme s'effectue à l'échelle locale, mais on n'oublie jamais qu'il s'agit de l'*Una sancta*, du corps du Christ dont il faut manifester visiblement l'existence là où l'on se trouve, et d'organiser les choses de telle sorte que la parole de Dieu y soit purement prêchée et écoutée, et les sacrements administrés selon l'institution du Seigneur. Je serais embarrassé de fournir ici des citations tant elles abondent, toutes plus précises les unes que les autres et chez tous les réformateurs. Il n'est que de lire le livre IV de l'*Institution chrétienne* en son début pour s'en convaincre. Nul ne niera que pour les réformateurs, aussi bien qu'il y a un pardon de Dieu en Jésus-Christ, aussi bien il y a une Eglise, une, sainte, universelle, corps du Christ, épouse du Christ, communauté des saints, et qu'il n'y a pas de Réformation sans foi à cette Eglise. L'existence de cette Eglise est la présupposition, la base, et en même temps le sens de toute la Réformation, et elle l'est d'une manière exclusive. La Réformation demeure ou s'effondre selon que l'*Una sancta* est son sens ou ne l'est pas. Dans les *Articles* de 1537, on trouve constamment des expressions comme « Jésus-Christ et son Eglise », « le Seigneur et son Eglise » qui introduisent, par l'énoncé des exigences du Seigneur vis-à-vis d'elle, les réformes qui doivent intervenir dans l'Eglise locale. On constate aisément que si cette réalité n'était pas sous-jacente, les *Articles* n'auraient plus aucune signification. Même remarque à propos des ordonnances ecclésiastiques de Genève de 1541 dont une seule phrase éclaire tout le sens :

> Il y a quatre espèces d'offices que notre Seigneur a institués pour le gouvernement de son Eglise, à savoir : les pasteurs, puis les docteurs, après les anciens... quartement les diacres... [1]

[1] Première page des *Ordonnances*. Texte dans H. HEYER, *L'Eglise de Genève*, Genève 1909, p. 261.

Ce n'est donc pas en vertu d'une intelligente division du travail, encore moins pour tenir compte d'une tradition locale, mais parce qu'il y a là l'*Una sancta* comme modèle, but, comme vis-à-vis, donné et raison d'être, que Bucer, puis Calvin, énoncent en vue de la réforme nécessaire au sein de l'Eglise locale vivant sur la terre, la nécessité de ces quatre ministères.

La thèse que nous soutenons maintenant est d'ailleurs la suite logique de la précédente, preuves en soient les disputes qui se sont succédé tout au long du XVIe siècle et même au-delà, et qu'ont illustrées les noms de Zurich, Baden, Berne, Haguenau, Ratisbonne, etc... jusqu'au colloque de Poissy. Ces joutes oratoires prouvent que l'on se sait quelque chose en commun, qu'on est toujours ensemble sous un même toit; elles témoignent en même temps d'un désir réel ou avoué de reconstituer, en résorbant le grave différend intervenu, l'unité de l'Eglise d'Occident en cherchant à la calquer le plus possible sur ce qu'on croit être l'*Una sancta ecclesia catholica*.

La réforme de l'Eglise à l'échelle locale, en attendant, se légitime, car — et c'est clairement le cas chez Zwingli et Calvin — l'Eglise est là dans sa plénitude dès que l'Evangile est prêché et les sacrements correctement administrés, c'est-à-dire dans sa structure de communauté locale.

Si nous avons remarqué d'après l'*Institution chrétienne* et la mention des ministères du pasteur et du docteur que l'ecclésiologie de Calvin s'énonçait dans un cadre bien déterminé, et si l'on peut remarquer d'après les Ordonnances ecclésiastiques de Genève (1541) et les quatre ministères une confirmation de ce que nous avons avancé d'après l'*Institution*, il faut par là même constater que le point perspectif d'après lequel la Réforme veut s'effectuer est toujours la restitution d'un état de choses dont l'Ecriture fournit les données principales. L'existence de l'Eglise de Jésus-Christ, une à travers le temps et l'espace, et dont l'identité s'atteste aussi par sa continuité (que celle-ci soit apparente ou cachée), n'est jamais mise en question. La raison d'être de l'Eglise qui est à Genève au XVIe siècle et dont témoignent les *Ordonnances*, c'est la « chance » qu'elle a d'y être l'Eglise de Jésus-Christ, chance qu'elle doit tenter sous peine de se renier elle-même, afin de témoigner, au mieux de ses possibilités, de ce qu'est une Eglise locale qui cherche à vivre de la seule parole qui sort de la bouche de Dieu.

Lorsqu'on consulte le catéchisme que Calvin composa à son retour de Strasbourg et qui a longtemps été celui de l'Eglise de Genève, on ne peut qu'être frappé de ce fait. Si les *Ordonnances* se réfèrent à l'Eglise historiquement existante, et cela se conçoit puisqu'il s'agit d'organisation visible, le catéchisme se réfère uniquement à l'*Una sancta*, car il s'agit ici d'enseigner des vérités de foi. Dans les 15e et 16e sections, il est exclusivement question de *la sainte Eglise catholique* (notons le mot catholique qui sera revendiqué par les Eglises de la Réformation jusqu'à la fin du XVIIe siècle !) qui est « la compagnie des fidèles ordonnés et élus par Dieu à la vie éternelle ».

Il est nécessaire de croire cet article du *Credo* « si nous ne voulons rendre la mort de Jésus-Christ infructueuse et tout ce qui a été dit inutile. Car le fruit qui en procède, c'est l'Eglise ».

Si la cause et le fondement du salut sont en Jésus-Christ, l'effet et l'accomplissement s'en attestent dans l'Eglise qui, par définition, est sainte. Elle est aussi catholique (le mot est répété) parce qu'il n'y a pas plusieurs Eglises mais une seule qui est répandue sur tout le monde :

Cette Eglise ne se peut elle autrement connaître qu'en la croyant ? — Il y a bien l'Eglise visible, selon que Dieu nous a donné les marques pour la connaître; mais il s'agit proprement ici de la société de ceux que Dieu a élus pour les sauver, laquelle ne se peut voir à l'œil pleinement.

Et c'est tout pour l'Eglise visible. Le catéchisme ne contient pas un mot qui rappelle ici les *Ordonnances* ou enseigne la forme que revêt l'Eglise à Genève : les quatre ministères, etc... Il faut attendre la fin du catéchisme (sections 45 à 55) pour trouver, à propos de la Parole et des sacrements, une mention de l'Eglise à partir de son organisation visible. Qu'est-ce à dire ? Que Calvin distingue ici entre la raison d'être de l'Eglise à Genève et cette Eglise, que celle qui est décrite par les *Ordonnances* n'existe que pour autant qu'elle réalise à Genève la sainte Eglise catholique, qu'elle ne doit jamais être prise en elle-même ni pour elle-même comme un objet intéressant, en d'autres termes que l'Eglise telle que la décrivent les ordonnances ecclésiastiques de 1541 est constituée en référence à l'*Una sancta* exclusivement.

Toute idée dénominationnelle, toute idée de maintenir ou de manifester une « tradition réformée » est absente du catéchisme. Il se trouve qu'il y a des différences, même sensibles, entre les Eglises de la Réformation, mais jamais, à ma connaissance, on ne trouvera, chez Calvin, Luther ou Zwingli, l'idée selon laquelle il faut maintenir certains caractères distinctifs parce qu'ils vous sont spécifiques. Jamais on n'entendra les Réformateurs dire : « Nous avons ceci, ou cela, à sauvegarder », dans le sens de quelque chose qu'ils seraient respectivement les seuls à détenir. On les entendrait plutôt dire : « Tout ce qui est vrai, c'est-à-dire conforme à la Parole de Dieu, est nôtre, que ce soit luthérien, anglican ou même romain. » Le professeur Hodgson a intitulé le pamphlet cité plus haut : « La doctrine de l'Eglise telle qu'elle est professée et enseignée dans l'Eglise d'Angleterre » et ses premières lignes expliquent ce titre. Il a, dit-il, « été choisi avec soin afin de ne pas suggérer l'existence d'une doctrine anglicane spécifique » [1].

Cette attitude est conforme à la pensée de la Réforme. Si les théologiens réformés ont une doctrine de l'Eglise, il n'y a pas de doctrine de l'Eglise réformée [2]. Lorsque nous consacrons un nouveau ministre, le consacrons-nous pour une Eglise réformée ou pour l'Eglise de Jésus-Christ ? Limitons-nous notre intention aux Eglises de notre communion ou pensons-nous que nous l'accréditons envers l'Eglise de Jésus-Christ tout entière ? La question n'est pas ici de savoir si les *autres* communions reconnaissent ou non cette

[1] *Op. cit.*, p. 7.

[2] En ce sens, le sujet de concours proposé par la Compagnie des pasteurs de Genève à ses proposants pour 1952 : « Le sens du culte réformé », est équivoque. En soi, le culte réformé n'est pas intéressant; ce qui l'est, par contre, c'est le culte de l'Eglise, tout court, que nous avons la charge de préciser en tant que théologiens réformés.

Ce n'est donc pas en vertu d'une intelligente division du travail, encore moins pour tenir compte d'une tradition locale, mais parce qu'il y a là l'*Una sancta* comme modèle, but, comme vis-à-vis, donné et raison d'être, que Bucer, puis Calvin, énoncent en vue de la réforme nécessaire au sein de l'Eglise locale vivant sur la terre, la nécessité de ces quatre ministères.

La thèse que nous soutenons maintenant est d'ailleurs la suite logique de la précédente, preuves en soient les disputes qui se sont succédé tout au long du XVIe siècle et même au-delà, et qu'ont illustrées les noms de Zurich, Baden, Berne, Haguenau, Ratisbonne, etc... jusqu'au colloque de Poissy. Ces joutes oratoires prouvent que l'on se sait quelque chose en commun, qu'on est toujours ensemble sous un même toit; elles témoignent en même temps d'un désir réel ou avoué de reconstituer, en résorbant le grave différend intervenu, l'unité de l'Eglise d'Occident en cherchant à la calquer le plus possible sur ce qu'on croit être l'*Una sancta ecclesia catholica.*

La réforme de l'Eglise à l'échelle locale, en attendant, se légitime, car — et c'est clairement le cas chez Zwingli et Calvin — l'Eglise est là dans sa plénitude dès que l'Evangile est prêché et les sacrements correctement administrés, c'est-à-dire dans sa structure de communauté locale.

Si nous avons remarqué d'après l'*Institution chrétienne* et la mention des ministères du pasteur et du docteur que l'ecclésiologie de Calvin s'énonçait dans un cadre bien déterminé, et si l'on peut remarquer d'après les Ordonnances ecclésiastiques de Genève (1541) et les quatre ministères une confirmation de ce que nous avons avancé d'après l'*Institution*, il faut par là même constater que le point perspectif d'après lequel la Réforme veut s'effectuer est toujours la restitution d'un état de choses dont l'Ecriture fournit les données principales. L'existence de l'Eglise de Jésus-Christ, une à travers le temps et l'espace, et dont l'identité s'atteste aussi par sa continuité (que celle-ci soit apparente ou cachée), n'est jamais mise en question. La raison d'être de l'Eglise qui est à Genève au XVIe siècle et dont témoignent les *Ordonnances*, c'est la « chance » qu'elle a d'y être l'Eglise de Jésus-Christ, chance qu'elle doit tenter sous peine de se renier elle-même, afin de témoigner, au mieux de ses possibilités, de ce qu'est une Eglise locale qui cherche à vivre de la seule parole qui sort de la bouche de Dieu.

Lorsqu'on consulte le catéchisme que Calvin composa à son retour de Strasbourg et qui a longtemps été celui de l'Eglise de Genève, on ne peut qu'être frappé de ce fait. Si les *Ordonnances* se réfèrent à l'Eglise historiquement existante, et cela se conçoit puisqu'il s'agit d'organisation visible, le catéchisme se réfère uniquement à l'*Una sancta*, car il s'agit ici d'enseigner des vérités de foi. Dans les 15e et 16e sections, il est exclusivement question de *la sainte Eglise catholique* (notons le mot catholique qui sera revendiqué par les Eglises de la Réformation jusqu'à la fin du XVIIe siècle !) qui est « la compagnie des fidèles ordonnés et élus par Dieu à la vie éternelle ».

Il est nécessaire de croire cet article du *Credo* « si nous ne voulons rendre la mort de Jésus-Christ infructueuse et tout ce qui a été dit inutile. Car le fruit qui en procède, c'est l'Eglise ».

Si la cause et le fondement du salut sont en Jésus-Christ, l'effet et l'accomplissement s'en attestent dans l'Eglise qui, par définition, est sainte. Elle est aussi catholique (le mot est répété) parce qu'il n'y a pas plusieurs Eglises mais une seule qui est répandue sur tout le monde :

Cette Eglise ne se peut elle autrement connaître qu'en la croyant ? — Il y a bien l'Eglise visible, selon que Dieu nous a donné les marques pour la connaître; mais il s'agit proprement ici de la société de ceux que Dieu a élus pour les sauver, laquelle ne se peut voir à l'œil pleinement.

Et c'est tout pour l'Eglise visible. Le catéchisme ne contient pas un mot qui rappelle ici les *Ordonnances* ou enseigne la forme que revêt l'Eglise à Genève : les quatre ministères, etc... Il faut attendre la fin du catéchisme (sections 45 à 55) pour trouver, à propos de la Parole et des sacrements, une mention de l'Eglise à partir de son organisation visible. Qu'est-ce à dire ? Que Calvin distingue ici entre la raison d'être de l'Eglise à Genève et cette Eglise, que celle qui est décrite par les *Ordonnances* n'existe que pour autant qu'elle réalise à Genève la sainte Eglise catholique, qu'elle ne doit jamais être prise en elle-même ni pour elle-même comme un objet intéressant, en d'autres termes que l'Eglise telle que la décrivent les ordonnances ecclésiastiques de 1541 est constituée en référence à l'*Una sancta* exclusivement.

Toute idée dénominationnelle, toute idée de maintenir ou de manifester une « tradition réformée » est absente du catéchisme. Il se trouve qu'il y a des différences, même sensibles, entre les Eglises de la Réformation, mais jamais, à ma connaissance, on ne trouvera, chez Calvin, Luther ou Zwingli, l'idée selon laquelle il faut maintenir certains caractères distinctifs parce qu'ils vous sont spécifiques. Jamais on n'entendra les Réformateurs dire : « Nous avons ceci, ou cela, à sauvegarder », dans le sens de quelque chose qu'ils seraient respectivement les seuls à détenir. On les entendrait plutôt dire : « Tout ce qui est vrai, c'est-à-dire conforme à la Parole de Dieu, est nôtre, que ce soit luthérien, anglican ou même romain. » Le professeur Hodgson a intitulé le pamphlet cité plus haut : « La doctrine de l'Eglise telle qu'elle est professée et enseignée dans l'Eglise d'Angleterre » et ses premières lignes expliquent ce titre. Il a, dit-il, « été choisi avec soin afin de ne pas suggérer l'existence d'une doctrine anglicane spécifique » [1].

Cette attitude est conforme à la pensée de la Réforme. Si les théologiens réformés ont une doctrine de l'Eglise, il n'y a pas de doctrine de l'Eglise réformée [2]. Lorsque nous consacrons un nouveau ministre, le consacrons-nous pour une Eglise réformée ou pour l'Eglise de Jésus-Christ ? Limitons-nous notre intention aux Eglises de notre communion ou pensons-nous que nous l'accréditons envers l'Eglise de Jésus-Christ tout entière ? La question n'est pas ici de savoir si les *autres* communions reconnaissent ou non cette

[1] *Op. cit.*, p. 7.

[2] En ce sens, le sujet de concours proposé par la Compagnie des pasteurs de Genève à ses proposants pour 1952 : « Le sens du culte réformé », est équivoque. En soi, le culte réformé n'est pas intéressant; ce qui l'est, par contre, c'est le culte de l'Eglise, tout court, que nous avons la charge de préciser en tant que théologiens réformés.

consécration, la question est de savoir quelle est *notre intention*. Agissons-nous en référence à l'*Una sancta ecclesia catholica* ou en référence à l'Eglise nationale protestante de Genève, par exemple, lors d'une consécration pastorale ?

On pourrait multiplier les exemples de ce que je crois être la confusion dans laquelle nous vivons aujourd'hui à ce sujet. Dans certaines paroisses de l'Eglise nationale protestante de Genève, lors des confirmations de catéchumènes, on lit au cours du culte, au lieu du *Credo* ou de tel texte qui exprimerait la foi de l'Eglise universelle, la déclaration de principes de cette Eglise nationale. La question se repose ici : les catéchumènes sont-ils accueillis dans l'Eglise de Jésus-Christ ou dans l'Eglise nationale ? [1] C'est par le baptême qu'on est introduit dans l'Eglise de Jésus-Christ, mais c'est en se considérant comme tel (en vertu de sa constitution) que l'on est membre de l'Eglise nationale de Genève, avec ou sans baptême.

Pour Calvin et dans son intention, il n'y a pas de salut en Jésus-Christ sans l'Eglise et tout ce qui se fait au XVIe siècle sous le rapport de la Réformation, par où j'entends en particulier la constitution de l'Eglise de Genève et la manière dont elle prend sa place dans l'histoire avec ses ombres et ses lumières, a, sous une forme ou sous une autre, et de quelque manière que ce soit, quelque chose à voir avec l'Eglise une, sainte, catholique, d'où toutes ces choses tirent leur unique raison d'être.

III

La Réforme s'effectue en précisant que dans le rapport Ecriture-tradition, l'Ecriture a le pas sur la tradition

Cette troisième proposition est la synthèse, sur un point particulier, des affirmations contenues dans les deux thèses précédentes. On croit trop souvent que la Réformation a rejeté la tradition de l'Eglise antérieure pour en revenir exclusivement aux vérités bibliques telles qu'elles sont exprimées dans l'Ecriture sainte à l'exclusion de toute autre expression. On confond sur ce point certaines idées des anabaptistes et des exaltés et celles des Réformateurs. Les positions à l'époque sont très nuancées, soit que l'Ecriture ait été en fait pour les Eglises de la communion romaine une autorité plus grande que ce n'était le cas au début de notre siècle, soit que les réformateurs aient été très loin de dénier aucune autorité à ceux qui, au cours de l'histoire écoulée, en ont été à bien des égards de fidèles expositeurs. Sur le point de la valeur réciproque de l'Ecriture et de la tradition, il y a simplement (mais ce « simplement » est d'importance !) un déplacement de l'une par rapport à l'autre. On peut dire que pour les tenants de l'ancienne foi, l'Ecriture a moins d'autorité que la tradition, et que pour la Réformation, elle en a davantage, mais que pour les uns et les autres, l'Ecriture et la tradition sont des autorités. Au cours des disputes, l'Ecriture et la tradition étaient invoquées par les uns comme par les autres, bien qu'à des degrés divers.

[1] On m'a assuré que cet usage est également prévu par la liturgie de l'Eglise réformée de France.

Quelle était la place de la tradition pour la Réforme ?

Remarquons tout d'abord que les confessions de foi en font état — bien entendu en la soumettant à l'Ecriture — pour appuyer leurs dires. La confession de la Rochelle dit « avouer les trois symboles des apôtres, de Nicée et d'Athanase parce qu'ils sont conformes à la parole de Dieu » (art. V).

La confession des Pays-Bas « reçoit volontiers » les mêmes « et semblablement ce qui a été déterminé par les anciens, conformément à iceux ». (art. IX).

Or le symbole d'Athanase date du VIe ou VIIe siècle. La confession helvétique postérieure consacre son chapitre II à la valeur des décisions conciliaires et des interprétations patristiques et les admet pour autant qu'elles soient conformes à l'Ecriture. Elle donne *in extenso* comme préface l'*Edit des empereurs* (Gratien, Valentinien, Théodoze) tiré du code Justinien et de l'histoire tripartite, ainsi que le symbole de Damase, un pape du IVe siècle connu pour tenir fermement à la tradition. C'est donc que ces documents officiels des Eglises réformées, tout en disant que l'autorité de la tradition est secondaire, reconnaissent en même temps qu'elle n'en est pas moins nécessaire à la vie de l'Eglise.

Les réformateurs citent les Pères et se réclament d'eux. Il est superflu de dire tout ce que Luther doit à Bernard de Clairvaux dont le nom revient très souvent dans son œuvre. Zwingli, Bucer, Calvin, etc... les citent constamment, invoquant leur autorité pour appuyer leur point de vue. Augustin et Cyprien reviennent souvent sous la plume de ces derniers, Cyprien étant la grande autorité pour tout ce qui concerne la constitution de l'Eglise. Qu'on relise l'épître dédicatoire à François Ier en tête de l'*Institution chrétienne*, on y trouvera cités parmi d'autres : Augustin, Ambroise, Epiphane, Chrysostome, le pape Gélase, Cyprien, Jérôme, etc... à l'appui du combat mené contre les prétentions de Rome. Il faut lire la brillante improvisation de Calvin à la dispute de Lausanne en 1536, citant de mémoire les Pères de l'Eglise en face de ses adversaires :

> Nous ne voulons pas mettre ces saints personnages au rang de l'Antéchrist, les faisant adversaires et ennemis de Jésus duquel ils ont été bons serviteurs. En somme, nous leur faisons tel honneur qui leur peut appartenir selon Dieu, nous servant d'eux et de leur ministère pour chercher la vérité de Dieu... Quant au contemnement (vis-à-vis d'eux) nous ne refusons point que ne soyons estimés de tout le monde non seulement téméraires mais arrogants outre mesure, si nous avions tels serviteurs de Dieu en moquerie telle que vous dites jusqu'à les réputer ânes. S'il était ainsi, nous ne prendrions pas la peine de les lire et nous servir de leur doctrine, quand métier est et que l'occasion s'y addonne. Tellement que ceux qui font semblant de leur porter grande révérence, souvent ne les ont pas en si grand honneur que nous et ne daigneraient employer le temps à lire leurs écrits que nous y employons volontiers comme se pourrait prouver [1].

Calvin va même très loin dans cette voie. Cette page qui date de 1549 traite de la succession apostolique telle que la tradition catholique la fait résider dans la succession des évêques. On sait qu'au IIe siècle, Hégésippe et d'autres, notamment Irénée, avaient établi une liste des évêques de Rome

[1] A. PIAGET, *Les actes de la Dispute de Lausanne*, 1536. Neuchâtel 1928, p. 225.

pour attester le bien-fondé de la doctrine qui y était prêchée vis-à-vis des hérésies et pour établir l'autorité de cette doctrine :

Je sais qu'Origène, Irénée et Augustin ont eu en estime cette succession d'évêques : toutefois ceux qui abusent de leur témoignage pour établir la tyrannie du pape (qui n'a, dit Calvin, rien de commun avec la forme ancienne de l'Eglise) ne font que tromper. Irénée et Origène avaient affaire à des brouillons qui mettaient en avant de sottes rêveries : lesquelles ils faisaient semblant d'avoir par révélation divine [1]. Il était facile de redarguer un tel mensonge, pource qu'il y avait encore beaucoup de gens bien survivants qui avaient vécu privément avec les disciples des apôtres. La mémoire de la doctrine qu'on avait ouïe des apôtres était encore toute fraiche. Les parois, par manière de dire, résonnaient encore de la voix de leur bouche. Nous ébahissons nous si ces saints docteurs que nous avons allégués produisaient le témoignage de ces Eglises, lesquelles ayant été instruites par les apôtres, avaient sans doute retenu leur doctrine ? Saint Augustin combattait contre les Donatistes, lesquels étant enflés d'un orgueil trop exorbitant, se glorifiaient d'avoir seuls la vraie Eglise combien qu'ils n'eussent nulle raison de se séparer des autres. Saint Augustin leur objecte que les Eglises qu'ils rejetaient et desquelles ils s'étaient aliénés, étaient descendues des apôtres par un ordre continuel. En cela, il avait plus que juste raison : attendu même que les Donatistes ne reprenaient rien à la doctrine, ains confessaient que ceux desquels ils s'étaient divisés avaient retenu la doctrine apostolique. Nous avons bien aujourd'hui autre querelle : d'autant que nous nions que ceux qui se sont révoltés de la foi des apôtres soient leurs successeurs [2].

Voici un dernier exemple montrant que la connaissance des Pères, donc la connaissance et le respect de la tradition, était un des traits de la Réforme. En 1527 parut un livre intitulé : *Unio dissidentium.* Ce livre eut, à la connaissance de Théophile Dufour, mais la liste n'est peut-être pas exhaustive, quatorze éditions latines jusqu'en 1557, plus une en 1601, huit traductions françaises jusqu'en 1563 et une traduction allemande en 1538, soit vingt-quatre éditions connues [3]. C'est un recueil de passages de l'Ecriture qui traitent de divers lieux de la foi tels que : le péché originel, la prédestination, la foi et les œuvres, la prière, les indulgences, le jeûne, l'honneur dû aux saints, la Cène, etc... A la suite de ces passages et pour les interpréter viennent dans chaque chapitre des extraits nombreux des Pères et docteurs de l'Eglise (Athanase, Eusèbe, Chrysostome, Origène, Clément, Grégoire, Ambroise, Augustin, Hilaire, Lactance, Gratien, jusqu'à Bède le vénérable et même Bernard de Clairvaux, etc...). Ce livre a pour auteur un certain Hermann Bodium, un pseudonyme sous lequel, à en croire Théophile Dufour, se cache Martin Bucer, ce qui à notre avis n'aurait rien d'étonnant. Il fut condamné par la Sorbonne en 1531, poursuivi et systématiquement détruit, de telle sorte qu'il en reste aujourd'hui peu d'exemplaires [4]. Le rédacteur : Bucer alias Bodium n'y a rien ajouté de son cru. On trouve cependant ces lignes dans l'avis au lecteur d'une des éditions françaises :

Ce livre montre « comment ceux qui se veulent emparer de l'autorité des docteurs anciens pour soutenir les abus et erreurs qui règnent aujourd'hui sont bien loin de leur

[1] Les Gnostiques.
[2] *La vraie façon de réformer l'Eglise,* p. 86-88.
[3] Théophile Dufour, *Le secret des textes,* Genève 1925, p. 75-78.
[4] La bibliothèque publique et universitaire de Genève possède cet ouvrage en français et en latin.

compte... » par « les sentences fidèlement recueillies d'iceux... il appert qu'ils ont sainement entendu et enseigné les points qui sont aujourd'hui en controverse » [1].

L'existence d'un tel livre montre bien la place de la tradition dans les Eglises de la Réforme au XVIe siècle, place secondaire sans doute, mais pas moins importante ni même indispensable pour cela.

Nous voudrions conclure en deux points :

1. Si la Réforme est un critère du protestantisme, elle nous invite à un examen de conscience sérieux et approfondi. Quel que soit le jugement que l'on porte sur elle, la distance que nous constatons entre ce qu'ont voulu être les Eglises réformées au XVIe siècle et ce qu'elles sont devenues de nos jours doit porter à réfléchir. Je pense que sur ce point, un de nos premiers devoirs est de mettre un point d'interrogation devant l'aspect dénominationnel de nos communautés, de remettre en question, pour ce qui nous concerne, une certaine « tradition réformée » qui par son autoritarisme et son intransigeance de droite ou de gauche, selon l'époque, nous apparente quelque peu au traditionalisme que nous reprochons à la communion d'en face. Il y a une façon de dire : « Nous avons les réformateurs pour pères » qui ressemble étrangement au : « Nous avons Abraham pour père » ! A coup sûr, la dénomination n'est pas quelque chose de biblique et je pense que cultiver cet esprit-là est directement contraire à cette référence à l'*Una sancta* dont les réformateurs nous donnent l'exemple. Nos Eglises réformées (ceci est vrai pour toutes les Eglises particulières) sont-elles ici-bas des demeures transitoires en attendant la manifestation plus parfaite de l'Eglise de Jésus-Christ, une dans le temps et dans l'espace ? Est-ce en référence *exclusive* à l'*Una sancta* que nos Eglises veulent exister en tant qu'Eglises ? Lorsque, dans la conversation œcuménique, nous sommes tentés de nous demander : « Qu'avons-nous à apporter aux autres », nous demandons-nous aussi : « qu'avons-nous à apprendre des autres afin que nous devenions plus parfaitement ce que le Seigneur attend de nous ? » Sans cet effort « catholique » au meilleur sens du terme, nous risquons toujours plus de devenir une secte, car c'est là à n'en pas douter le danger de la dénomination. L'existence de ce que cet Américain appelait candidement le*s* épouse*s* du Christ est malheureusement une réalité contre laquelle la Réformation nous appelle à réagir.

2. Si la Réforme est un critère du protestantisme, elle nous appelle aussi à reprendre conscience de notre mission vis-à-vis du catholicisme romain, car dans la réalité œcuménique d'aujourd'hui, c'est lui, et non l'anglicanisme, le méthodisme ou l'orthodoxie orientale qui est le vis-à-vis avec lequel il faut nous expliquer. La tâche est impossible à vues humaines. Ce n'est pas une raison pour ne pas la regarder en face. Certes, le temps a passé depuis le XVIe siècle. Aujourd'hui, le fossé est plus profond qu'alors entre les Eglises de la communion romaine et nous. La fondation de la société de Jésus, le concile de Trente, le développement de l'ultramontanisme, le concile du Vatican, la promulgation de nouveaux dogmes, sont

[1] *Le secret des textes*, p. 76.

autant d'obstacles supplémentaires s'opposant à la solution du problème posé au XVIe siècle. Contrairement à ce qui était le cas alors, nous, protestants, faisons aujourd'hui figure d'Eglises séparées et, ce qui est plus grave, nous avons accepté cette séparation. Comme résultat, les protestants d'aujourd'hui ont renoncé à la mission que les réformateurs se sentaient vis-à-vis de l'Eglise romaine. Je vais pourtant jusqu'à dire qu'il y a encore aujourd'hui quelque chose par quoi cette Eglise est nôtre et qui fait que nous devons être réjouis ou attristés selon qu'elle est fidèle ou infidèle. Dans la mesure où Jésus-Christ y est authentiquement annoncé, ce qui se passe en son sein nous concerne. Si la Réforme a voulu être un rappel, une question posée à cette Eglise, je ne crois pas que nous puissions nous désintéresser de ce qui y arrive, malgré tout ce que l'histoire a enregistré en quatre siècles. Un prêtre me disait un jour : « C'est à vous que nous devons le renouveau biblique dans notre Eglise. » Si c'est le cas, ne devons-nous pas nous en réjouir et en même temps y voir la confirmation de la responsabilité qui repose sur nous ?

Qu'on me comprenne. Je ne veux pas préconiser ici un effort de prosélytisme analogue à celui que nous déplorons ailleurs, pour gagner au protestantisme des catholiques romains en marquant les points, mais il faut remarquer que les disputes du XVIe siècle, la manière mise à part, avaient quelque chose de positif qui nous manque aujourd'hui. Malgré leurs faiblesses et leur côté passionné, elles témoignaient de la recherche de l'unité de l'Eglise et de cette nostalgie d'une catholicité véritable dont on doit dire que nous ne serions pas des fils de la Réforme si nous ne l'avions plus.

Considérer la Réforme comme principe critique du protestantisme (et du protestantisme contemporain, tel que nous l'avons décrit au début de ce travail), c'est déjà retrouver un peu ce sens de l'universalité de l'Eglise et amorcer la réalisation d'un vrai catholicisme.

JAQUES COURVOISIER

DES RAISONS ET DE LA FAÇON D'ÊTRE PROTESTANT

MALENTENDUS

Il faut au départ, pour éviter un malentendu, bien préciser de quoi nous avons à nous entretenir. Le mot « protestant » cache une ambiguïté. Alexandre Vinet écrivait : « Le protestantisme n'est pour moi qu'un point de départ : ma *religion* est au-delà », soulignant le mot religion [1]. Ou encore : « Le protestantisme, à prendre ce mot dans son sens propre, n'est pas une religion; on n'a pas une religion par le seul fait d'en avoir abjuré une autre ». « Le protestantisme n'est que le *lieu* d'une religion » [2]. Vinet voulait dire,

[1] *Esprit* p. 305.
[2] *Esprit* p. 320.

et il le disait longuement ailleurs, que le protestantisme est une méthode, une façon de comprendre le christianisme. On pourrait, de ce point de vue, être protestant sans être chrétien, parce que l'on se ferait le défenseur de la méthode, sans pour cela exercer cette méthode au profit d'une vie chrétienne.

La distinction entre protestantisme et religion équivaut à la distinction entre protestantisme et christianisme. Parallèlement, on peut distinguer entre catholicisme et christianisme. Vinet reconnaissait qu'il y a des chrétiens dans le sein du catholicisme compris comme système ecclésiastique. Il acceptait également l'idée d'avoir des choses communes avec les catholiques, c'est-à-dire avec les chrétiens d'entre les catholiques.

Vinet allait plus loin : « Nous n'aimons pas qu'on dise que le protestantisme a succédé au catholicisme; nous ne voulons pas qu'on proclame, en son nom, nuls et non avenus les quinze siècles qui ont précédé la Réforme. Ce qui a existé pendant ces quinze siècles, et ce que la Réformation n'a pas interrompu, c'est l'Eglise chrétienne, qui nous appartient et à qui nous appartenons, en tant que nous sommes chrétiens. » Etre chrétien, voilà la façon de dépasser et d'accomplir le protestantisme qui n'est, comme le disait Vinet, qu'un point de départ, la « religion » étant au-delà.

Nous devons, dans notre étude, éviter avec le plus grand soin de nous en tenir au point de départ. Rappelons-nous qu'il y a certainement une façon d'être protestant qui n'implique pas que l'on est chrétien. On peut s'attacher au protestantisme parce qu'on défend les libertés humaines, mais non pour la religion qui est au-delà. On peut être protestant pour la méthode qu'il préconise, et non pour la vérité qu'il proclame. On peut prendre le protestantisme pour lui-même et n'aboutir jamais au but que la méthode est destinée à atteindre. Alexandre Vinet, encore une fois, nous avertit de la méprise et prononce la condamnation de ces « théologiens protestants qui s'en tiennent aux premiers rudiments... qui, trois siècles après Luther, (et il y en a quatre maintenant !), en sont encore à la liberté d'examen, et, prenant une des conditions de la vie pour la vie elle-même, partent toujours et n'arrivent jamais... » [1].

Le protestantisme, une condition du christianisme, pourrait-on dire, mais non pas le christianisme. Combien de protestants, combien de théologiens protestants qui, prenant les conditions de la vie pour la vie elle-même, partent toujours et n'arrivent jamais ! Combien de fois ne voit-on pas le protestant défendre le protestantisme sans songer qu'il s'agit de défendre le christianisme. Si le protestant n'engrène pas sur le christianisme, si cette méthode, ou cette condition, ne s'applique pas à la vie dont elle a la mission de garantir la croissance, on est protestant avant d'être chrétien, et bientôt protestant au lieu d'être chrétien. Je ne sais lequel de ces deux non-sens est le pire.

Le protestantisme n'est pas un demi-christianisme, une religion moins gênante, une vérité expurgée, une façon d'être chrétien sans l'être tout à fait, ou sans l'être vraiment. L'apologétique catholique s'efforce de présenter

[1] *Esprit* p. 299.

le protestantisme comme un christianisme amoindri et frelaté, privé de la plénitude de la foi. Au point de vue de la quantité, l'objection est fondée; reste à savoir si la vérité du christianisme s'accommode de la plénitude romaine. Cette calomnie à notre adresse n'est pas sans recevoir quelque appui du côté des protestants eux-mêmes, de ceux qui partent toujours et n'arrivent jamais, de ceux pour qui le libre examen est l'article premier de la foi, sinon le seul — et aux yeux desquels la piété se résume dans leur sincérité.

En réalité, le protestantisme n'est pas une nouvelle définition du christianisme. Il a été une *réforme* de l'Eglise chrétienne; il a abouti à la création de nouvelles formes de l'Eglise. Mais tout son effort a été et demeure de retrouver le christianisme authentique, le christianisme premier, avant les adaptations, adjonctions, déformations que les temps avaient apportées. Si la Réforme a apporté un nouveau christianisme, comme le prétendent les docteurs romains qui stigmatisent les « novateurs » du XVI[e] siècle, c'est un christianisme qui n'est nouveau qu'en comparaison du christianisme romain. Je dis ceci sous réserve — bien entendu — que le christianisme protestant soit, en fait, ce qu'il veut être en intention. Nul ne peut prétendre qu'il y ait réussi pleinement et toujours, et même dans ses premières manifestations.

La Réforme, en ce sens, est toujours à refaire, c'est encore Vinet qui le disait, avec raison. Mais refaire et poursuivre la réforme de l'Eglise, c'est redresser des disciples et les remettre sur la forme évangélique. Ce n'est pas déformer le Christ. Il s'agira toujours pour le protestantisme de se demander s'il est conforme au Christ. C'est déjà être protestant que de se poser cette question, qu'aucun catholique ne peut envisager *sérieusement*. C'est assez dire que le protestantisme, compris comme un christianisme, ne saurait se définir en fonction du catholicisme, comme une réaction contre le catholicisme, et moins encore comme un anticatholicisme. Par le fait des circonstances, le protestantisme a revêtu un aspect polémique, mais la polémique, la négation des erreurs romaines, n'appartient pas à son essence. Il est négatif de toutes les erreurs, et il souhaite de les voir dénoncées en son sein comme ailleurs, si du moins il est véritablement ce qu'il prétend être, une fidélité sans cesse en éveil à l'égard du Christ.

Or, un nombre toujours trop élevé — fût-il minime — de protestants paraissent n'avoir d'autre raison et ne connaître d'autre manière d'être protestants que de combattre la forme romaine du christianisme. Cette combattivité s'exacerbe dans la mesure où elle perd de vue qu'il ne s'agit en cette affaire, ni du catholicisme, ni du protestantisme, mais du christianisme, c'est-à-dire de la fidélité au Christ. On en est bien souvent venu à une hostilité massive, qui s'aveugle sur le catholicisme lui-même, et le combat sans savoir reconnaître ce qu'il maintient et cultive de fidélité chrétienne, en dépit de ses infidélités les plus inadmissibles. Il suffit alors que quelque chose soit « catholique » pour n'être pas chrétien. On tend ainsi à appauvrir le christianisme de tout ce que le catholicisme romain a encore d'évangélique, sous prétexte de lui conserver sa pureté.

Il faut y prendre garde. Cette manière anticatholique d'être protestant entraîne à rétrécir le christianisme. La réaction contre les erreurs et les abus

de l'Eglise romaine constitue bien le côté le plus apparent de l'effort des hommes du XVI[e] siècle. Mais la source est ailleurs. Il serait souhaitable que le protestantisme, champion de la liberté chrétienne, montrât plus de liberté à l'endroit du catholicisme romain. Son attitude est trop souvent crispée. Il serait plus fort s'il était plus libre. Il serait plus juste s'il était plus clairvoyant.

Qu'il y ait, dans le catholicisme romain, de quoi soulever de nombreuses protestations, je suis si loin d'en douter que je pense montrer tout à l'heure pourquoi le catholicisme romain me paraît gravement erroné. Mais on ne peut simplifier ce qui est complexe sans le mutiler, et l'on se prive de le saisir dans sa totalité. Or, pris dans sa totalité, le catholicisme présente à l'observateur attentif autre chose que des abus et des erreurs. On parlait au XVI[e] siècle de la vente des indulgences, de l'immoralité des clercs, des singeries du culte, de l'abusive autorité papaliste, du confessionnal, des pouvoirs politiques. Le formalisme, l'autoritarisme, l'obscurantisme, le magisme... autant de thèmes polémiques, qui ont cours aujourd'hui. Je me garderai de prétendre qu'ils soient sans objet, mais je crois qu'ils n'atteignent du catholicisme romain qu'une partie, et pas la meilleure : l'incompréhensible souplesse de cette Eglise qui se dit infaillible, tolère le pire et même s'en sert. Mais c'est aussi son privilège de pouvoir abriter le meilleur, ces chrétiens intérieurs dont Vinet reconnaissait qu'on trouverait difficilement les égaux dans une autre communion [1]. Il faut se montrer aussi ignorant du catholicisme que les catholiques le sont du protestantisme, pour s'imaginer que l'on en épuise l'inventaire avec ces thèmes de polémique.

La vérité se venge de ces petitesses et de ces injustices. Combien de protestants sont attirés par le catholicisme parce qu'ils découvrent dans sa foi des richesses authentiquement évangéliques, Ils découvrent par exemple que les formes rituelles peuvent et doivent aider la vie intérieure, et qu'elles y contribuent effectivement chez les meilleurs; ... que les reproches de magisme n'apparaissent valables qu'aussi longtemps que l'on s'obstine à demeurer dans l'optique protestante pour juger du sacrement catholique; ... que la tyrannie du prêtre, quand on y regarde de plus près, se transforme en la touchante sollicitude de la mère pour les enfants qu'elle a engendrés à la vie spirituelle; ... que l'obscurantisme s'avère n'être que la prudence d'un magistère à qui l'expérience a appris qu'on ne doit pas céder avec précipitation aux goûts du jour et que la vérité souffre moins de progresser à pas lents et sûrs que de s'embourber dans des imaginations qui la dévaluent; ... que l'ignorance de la Bible, ce vice du catholicisme, est combattue par un admirable effort de diffusion et d'explication très sérieuse de la Bible; ... que le formalisme liturgique disparaît avec la célébration fréquente des offices en langue vulgaire et avec les commentaires (que l'on donne à la radio par exemple) des différents moments de l'action qui se déroule à l'autel.

Je m'arrête, mais je pourrais continuer. C'est trop souvent un tableau absurde du catholicisme que les protestants s'offrent le luxe malhonnête de brosser dans leur imagination. Le catholicisme ce n'est pas ce qu'ils

[1] *Esprit* p. 319.

croyaient, et ils sont souvent éblouis de le découvrir. Leur éblouissement est d'autant plus compréhensible, excusable et même justifié, que le protestantisme n'avait pas été pour eux ce qu'il aurait dû être. Sur tous les points où l'on sera étonné de découvrir dans le catholicisme autre chose que l'épouvantail qu'on croyait, on a souffert probablement de ne trouver dans le protestantisme qu'une insuffisance ou même une totale absence.

La vie sacramentelle du catholicisme repose sur une erreur, mais le sacrement a fini par perdre au sein du protestantisme sa place et son sens, dans l'enseignement du catéchisme, la piété de beaucoup de fidèles et les cultes auxquels on les convie. La médiation du prêtre est également une erreur, mais l'isolement désespéré du fidèle de nos Eglises est une épreuve que personne ne peut confondre avec l'épreuve de la foi. L'autorité reconnue à la tradition exégétique et dogmatique aboutit à une relégation de l'Ecriture; mais la lecture de la Bible par un catéchumène lancé dans la vie au lendemain de sa réception, une Bible à la main, en a détourné plus d'un d'une nourriture trop forte, lui faisant désirer de recevoir le lait des enfants qu'on ne lui a pas offert sous prétexte que la Parole suffit à tout...

Ne nous étonnons pas que le catholicisme ait de l'attrait. Redoutons plutôt que cet attrait soit le signe de nos carences, et ne nous endormons pas avec des consolations faciles. L'attrait des pompes, l'esthétisme, le besoin d'autorité, la fuite devant les responsabilités... rien de cela n'est étranger, je le veux bien, à l'attrait catholique. Mais il faut se demander si ces recherches fallacieuses n'ont pas été suscitées par les carences du protestantisme. Elles sont des compensations, dont l'excès même paraît secourable à des âmes sous-alimentées. « S'il n'est pas fort de sa force, disait encore Vinet du catholicisme, il se peut qu'il soit fort de notre faiblesse, c'est aussi une manière d'être fort. [1] »

Prenons garde de nous contenter pour toute raison d'être protestant, d'être seulement anticatholique. On ne le pourrait qu'en privant le catholicisme de ce qui est en lui véritablement chrétien, en ne regardant qu'à certaines de ses manifestations et en les interprétant sans ce minimum de charité qui permet de pénétrer au-delà des apparences. Rappelons-nous qu'à regarder le protestantisme de la même façon, on peut aussi trouver, dans l'antiprotestantisme, des raisons d'être catholique.

Perspectives ecclésiastiques

Si nous observons ce qui se passe autour de nous, la raison la plus apparente du protestantisme paraît être l'incompatibilité certaine des doctrines respectives sur l'Eglise. C'est la doctrine romaine sur l'Eglise, sa prétention à être seule l'Eglise véritable, qui maintient l'Eglise romaine hors de toute collaboration, et même contact réel, avec les autres communions chrétiennes. Déjà Schleiermacher écrivait : « Vorläufig möge man den Gegensatz so fassen, dass der Protestantismus das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christus, der Katholizismus aber

[1] *Esprit* p. 309.

umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältnis zur Kirche.[1] » Le protestantisme fait dépendre la relation à l'Eglise de la relation au Christ, tandis que le catholicisme fait dépendre la relation au Christ de la relation à l'Eglise. Le protestantisme va directement au Christ; le catholicisme exige la médiation d'une Eglise visible.

Il est incontestable que le conflit des doctrines sur le chapitre de l'Eglise est, si l'on peut dire, ce qu'il y a de plus spectaculaire dans le problème. C'est un fait que l'accord des confessions sur ce point marquera la fin de toute opposition entre elles. Toutes les doctrines ont une répercussion en ecclésiologie, et c'est la doctrine de l'Eglise qui les coiffe et les récapitule. Toutefois, on remarquera que l'on *aboutit* à l'ecclésiologie. Dans le développement de la pensée chrétienne, l'ecclésiologie est la dernière venue des doctrines.

Rien de plus significatif, à ce propos, que le fait suivant : l'Eglise romaine, dont la doctrine sur l'Eglise apparaît pratiquement comme décisive, n'a justement pas encore défini son ecclésiologie officiellement, et son grand docteur, S. Thomas d'Aquin déjà, n'avait pas composé un traité de l'Eglise. Le concile du Vatican, dont le programme comportait l'étude de ce sujet, s'est séparé sans en avoir discuté; circonstance accidentelle, sans doute, puisqu'elle était due aux conditions politiques, mais providentielle, pensent certains. Il valait mieux que l'Eglise démontrât le mouvement en marchant qu'en discutant. Personne n'a éprouvé cela comme une lacune. L'Eglise s'est affirmée depuis lors, et tout récemment en décrétant de foi le dogme de l'assomption.

Si l'Eglise romaine peut vivre sans une telle définition, c'est que toutes les définitions antérieures en disent assez et contiennent déjà toute l'ecclésiologie. Il était inutile et peut-être impossible, pour S. Thomas d'Aquin, de composer un traité séparé de l'Eglise. Il était opportun, et peut-être nécessaire, pour le concile du Vatican, de ne pas donner de décrets particuliers sur l'Eglise. L'Eglise n'est rien, si elle n'est tout le reste. Il faudrait tout dire, pour dire quelque chose sur l'Eglise. Tout y aboutit, mais tout se décide avant.

Nous ne sommes pas protestants parce que nous refusons la doctrine catholique de l'Eglise, mais nous refusons cette doctrine parce que nous sommes protestants. Sitôt qu'on y réfléchit, la chose paraît évidente. Prenons la remarque de Schleiermacher : l'Eglise catholique s'impose comme médiatrice. Demande-t-on pourquoi elle est médiatrice nécessaire, elle répondra en invoquant l'autorité qu'elle a reçue du Christ, qui l'a fondée précisément pour jouer ce rôle, où s'affirme la compassion de Dieu. Réponse qui soulève naturellement une nouvelle question : Comment savez-vous que le Christ a institué l'Eglise et qu'il a institué l'Eglise romaine ? On invoque alors les textes de l'Ecriture qui se résument dans le « Tu es Petrus » que l'on lit en lettres d'or au Vatican. Le problème de l'Eglise nous rejette inévitablement sur le problème de l'enseignement biblique. C'est sur le terrain des textes que doit être tranché le problème de l'autorité et de la mission de l'Eglise. On pense avoir atteint ainsi le dernier chaînon. A quelle instance

[1] *Der christliche Glaube*, 1821, p. 137-138.

plus haute en appeler ? L'Ecriture n'est-elle pas compétente pour donner une réponse : premièrement, au problème *historique* des origines de l'Eglise, elle répondra en montrant ce que fut l'Eglise à ses origines; secondement, au problème *théologique* de l'essence de l'Eglise, elle répondra en enseignant ce que fut l'intention de son fondateur.

La Réforme s'est placée sur ce terrain. Elle s'est prévalue de l'avantage d'être une restauration de l'Eglise originelle telle que l'Ecriture, autorité reconnue de tous, la faisait connaître dans la théorie et dans les faits. Cette raison d'être du protestantisme demeurera valable tant que le catholicisme romain demeurera réfractaire à cette revendication d'authenticité historique et théologique. Les faits prouvent, malheureusement, que la question n'est pas si simple. La Bible n'est point un code de lois, rédigé par un styliste qui aurait tout prévu. Tous les textes sont sujets à diverses interprétations. Saint Paul apparaissait déjà malaisé à comprendre à l'auteur de la 2e épître de Pierre (2 Pi. 3. 16) et, déjà de son temps, on avait affaire à des gens qui forcent les textes.

Je n'insiste pas sur toutes ces difficultés, sinon pour souligner qu'elles sont tellement réelles que l'on se félicite parmi les protestants eux-mêmes que les circonstances limitent l'exercice de l'autorité de l'Ecriture. Il y a, qu'on le veuille ou non, des traditions dans le protestantisme, qu'elles soient celles de l'orthodoxie luthérienne ou de l'orthodoxie calviniste ou zwinglienne, celle du piétisme ou celle du méthodisme, celle du librisme vinetiste ou celle du libéralisme, etc... On naît dans un milieu spirituel, on en apprend les mots comme on en respire l'atmosphère familiale ou liturgique, on en lit les livres et on en reçoit le catéchisme, etc. Les faits prouvent que le libre examen est le plus souvent à sens unique.

Ajoutons à cette restriction très sévère de l'autorité effective de l'Ecriture, cette autre atteinte qui lui est portée par le prestige des professeurs de théologie. Non pas quand ils sont obscurs, comme c'est notre cas, mais quand ils sont célèbres et font école. Le P. Congar a sévèrement remarqué que les protestants sont étonnamment disponibles et toujours prêts à s'embarquer dans les derniers bateaux sortis des chantiers universitaires. L'histoire de l'Allemagne religieuse aux XIXe et XXe siècles donne de nombreuses confirmations de cette versatilité. Il se passe au plan collectif d'une génération ou deux ce qui se passe dans le privé : chacun se fait sa petite religion, bien convaincu de sa supériorité définitive; et puis la mode tourne, on renie les maîtres d'hier, et chaque fois l'autorité souveraine de l'Ecriture garantit aux enthousiastes d'aujourd'hui qu'ils ont raison contre ceux d'hier. Et cela continue, sans qu'on voie pourquoi cela cesserait. Au-dehors, on en rit. Au-dedans, il faut tout de même réfléchir au poids que ces variations-là ajoutent à l'argumentation de Bossuet.

De toutes ces remarques, l'autorité de l'Ecriture sort quelque peu malmenée. Maintenir le principe devient une opération purement verbale, si les faits attestent qu'une telle autorité ne réussit pas à s'exercer. Et le catholicisme peut nous objecter que la raison avancée plus haut d'être protestant paraît à son tour verbale et hypocrite. Le protestantisme n'apparaît cohérent que dans son refus de l'autorité de Rome. Il s'effrite dès qu'il cesse d'être

une protestation, une négation. Les rivalités pratiques des Eglises dans la métropole ou la mission en disent assez sur ce triste chapitre.

Il y a davantage. La théologie catholique a réussi à énerver l'argument tiré de l'autorité de la Bible, non seulement en ripostant que celle-ci est fictive dans le protestantisme, qui a multiplié les papes au lieu de les supprimer — mais encore en avançant avec un grand luxe d'arguments théologiques et historiques la doctrine du développement de l'Eglise. Il a fallu attendre le XIXe siècle pour que l'idée prît forme. Depuis, elle a fait fortune, car elle constitue un bouclier très efficace contre toute comparaison du papalisme romain avec le christianisme primitif. L'Eglise est un corps vivant qui s'est développé, qui continue à se développer, qui répond selon les temps aux exigences du moment. Par la puissance vitale qui est en elle, c'est-à-dire par la force de l'Esprit qui lui a été accordé, elle explicite au cours de son histoire un dépôt immuable, mais riche dès les origines de virtualités longtemps cachées. Vous pouvez dire ce que vous voulez contre les dogmes de l'Eglise ou ses pratiques au nom de l'Ecriture, dira le théologien catholique, vous visez mal, nous ne sommes plus au stade de l'enfance de l'Eglise, et c'est bien heureux !

Et ce même théologien catholique pourrait continuer ainsi : le protestantisme n'a pas de raison d'être, il n'est qu'un rabbinisme désuet. Nous ne sommes plus, grâce à Dieu, sous le régime de la synagogue. L'autorité de la loi est remplacée par une autorité vivante, celle du Christ et de ses successeurs authentiques. Vous êtes, vous protestants, condamnés au littéralisme. En dépit des apparences, le catholicisme est moins réactionnaire que le protestantisme, parce qu'il ne l'est pas dans son principe même. Il évolue plus lentement, sans doute, mais il ira plus loin, parce que Dieu fait à son Eglise la grâce de la guider dans toute la vérité. En dépit des lourdeurs qu'elle a héritées d'un passé vingt fois séculaire, l'Eglise s'adapte, et on la voit à l'avant-garde de l'évangélisation du monde ouvrier, avec la Mission de Paris, comme à l'avant-garde de la pensée, avec les travaux d'un astronome comme l'abbé Lemaître, d'un paléontologue comme le Père Teilhard de Chardin, d'un philosophe comme Gabriel Marcel... De là, son ascendant incontestable sur l'élite intellectuelle en France, en Angleterre, en Amérique.

Au lieu de réfléchir à tout cela sérieusement et en toute conscience, nous préférons évoquer pour nous tranquilliser la triste figure du cardinal Segura, les intolérances et les idolâtries encouragées par Rome. Est-ce honnête ? Est-ce prudent ?

Il n'est donc pas si facile que d'aucuns le croient d'être protestant. Ne nous laissons toutefois pas décourager par cette riposte du catholicisme. Il demeure vrai que la Réforme a été et demeure une revendication en faveur de l'Ecriture et que, dès les origines, ce qui a marqué le mouvement du XVIe siècle fut la répudiation de toute autre autorité que celle de la Bible et de tout ce qui s'interposait entre elle et son lecteur. La revendication en faveur de l'Ecriture signifie, en regard du catholicisme, le rejet de la tradition. Mais cette tradition, qu'est-ce qui la constitue concrètement ? Il ne suffit pas de vitupérer la tradition.

A voir les choses de près, personne ne peut se passer de tradition. Chacun

reçoit une multitude de traditions (langues, mœurs, structure de pensée). Dans l'Eglise il en va de même (catéchisme, chants, habitudes de piété, liturgies). Les traditions sont l'ossature tutélaire d'un individu, l'apport de la collectivité à l'édification de sa personne. Le fou est le seul qui ait secoué toute tradition. C'est le contenu de la tradition qui diffère selon les cas, et la question est de savoir si la tradition sera, elle aussi, soumise aux exigences de l'enseignement historique et théologique de la Bible. Le fait que la tradition n'est pas reconnue par le protestantisme ne signifie nullement qu'il puisse vivre sans tradition : il signifie que la tradition est soumise au jugement de la seule source de la vérité chrétienne. La parité de l'Ecriture et de la Tradition décrétée au concile de Trente signifie que la tradition est à elle-même son propre critère et ne peut être infirmée définitivement par le jugement de l'Ecriture; l'Eglise est inspirée, même indépendamment de l'Ecriture; inspiration permanente qui s'appelle la tradition quand on la considère dans le temps, et qui culmine pratiquement dans le pape. Même si le mot attribué à Pie IX était inauthentique, il exprimerait exactement le fait : « la tradition, c'est moi ». L'infaillibilité pontificale est la forme concrète de la tradition. L'autorité reconnue à la tradition et le rôle qui lui est dévolu en fait, sont le signe visible de la divergence des deux confessions. Cependant, ce n'est pas assez de dire cela. Comme nous l'avons remarqué, le principe de la tradition n'est point, par définition, condamnable; il est impossible de prétendre que toute tradition est contraire à l'Ecriture. La tradition est un contenant dans lequel on peut mettre le meilleur et le pire. Nous le savons pour nos propres traditions, encore que nous soyons disposés en principe à les soumettre au jugement de la Bible. Ce qu'il faut savoir, c'est ce qui constitue matériellement la tradition catholique, tout au moins, ce qui, dans la tradition de l'Eglise, provient d'une autre source que l'Ecriture et engendre un catholicisme qui s'éloigne du christianisme.

La tradition, ce n'est pas avant tout dans le catholicisme cet apport de vulgarités, d'idolâtries populaires, de paganisme naturel que nous dénonçons volontiers sous ce nom. Il y a tout cela aussi, mais tout cela ne s'y trouve et n'y persiste qu'à la faveur d'autre chose, qui impose l'admiration : un système de pensée imposant, construit sur la base de la philosophie aristotélicienne. On sait que le concile de Trente avait placé sur la table de la salle des séances une Bible et la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin. S'il y a un catholicisme qui s'éloigne de l'Ecriture, c'est parce qu'on y lit deux livres au lieu d'un. La formation philosophique des prêtres, et des jésuites notamment dont l'influence est dominante, est très poussée, leur formation biblique pauvre. Le bréviaire, qui alimente et dirige leur vie intérieure par des lectures obligatoires, ne contient guère que des psaumes, avec un immense fatras de textes non bibliques. Quand on lit beaucoup la Somme théologique, on ne peut plus écouter aussi librement la Bible. Il le savait bien, ce franciscain qui, au concile de Trente, déclara que, si on ne voulait pas réserver la lecture de l'Ecriture à la liturgie, il fallait du moins en interdire la lecture à quiconque n'était pas rompu aux études de théologie scolastique, car les luthériens n'avaient fait de progrès qu'auprès de ceux qui n'étudiaient que l'Ecriture. La scolastique, antidote du protestantisme,

c'est bien vu ! Je connais des catholiques amenés au protestantisme par la seule lecture de la Bible. Je ne connais pas de protestants amenés au catholicisme par la lecture de la Bible ! En revanche, Gilson et Maritain, spécialistes en philosophie thomiste, ont amené au catholicisme un grand nombre d'esprits distingués.

Théologie et philosophie

L'histoire de l'Eglise apporte une large confirmation à ces remarques. Depuis longtemps, les historiens ont fait leur profit de l'hypothèse que le passage de la pensée chrétienne en terre hellénique avait posé des problèmes délicats. On peut varier d'opinion sur l'influence qu'a exercée le mode hellénique de pensée sur tel ou tel auteur, dans un tel chapitre. Ce qu'on ne peut pas contester, c'est qu'il y ait eu une influence progressive, profonde, parfois subie inconsciemment, parfois consentie ou recherchée, qui n'a fait que s'accroître jusqu'à ce couronnement que constitue la synthèse aristotélo-thomiste du XIII[e] siècle.

De ce point de vue-là, la Réforme s'éclaire d'un jour nouveau. Fut-elle une protestation contre les abus du clergé, les idolâtries des fidèles ? Accessoirement seulement. Une telle réforme n'aurait concerné que la « manière d'être » de l'Eglise, et on ne fait pas une réforme profonde sans s'en prendre à l'être même. Les Réformateurs ont visé plus profond, ils ont visé au centre. Le Père Congar a raison, je pense, de souligner qu'ils se sont donné pour tâche de réformer la doctrine reçue. C'est à cela qu'ils ont travaillé, intentionnellement, et pour cela ils s'en sont pris aux docteurs scolastiques et à la philosophie qui réglait les démarches de la théologie. Leur retour à la Bible signifiait que l'on donnait leur congé aux maîtres asservis aux philosophes. En revenant aux origines, la Réforme a voulu effacer les conséquences de la lente conquête du christianisme par l'hellénisme. L'effort de la Réforme fut, pratiquement, un retour à la Bible. Je me permets de penser, cependant que ce retour à la Bible n'a point été effectué dans les meilleures conditions. Si la raison d'être du protestantisme est bien qu'il défend et étend l'influence de la Bible, encore est-il souhaitable qu'il remplisse sa mission de la meilleure manière possible.

Or, il s'est trouvé que les Réformateurs et leurs continuateurs, dans la réaction violente qu'ils ont faite contre l'envahissement du domaine de l'Eglise par la philosophie, ont mal su distinguer ce qu'il eût fallu distinguer et n'ont pas conservé ce qu'il eût fallu conserver.

Les Réformateurs ont parlé avec beaucoup de véhémence contre la raison. Je doute qu'ils aient eu raison, sous la forme qu'ils ont donnée à leur anathème; les colères de Luther contre cette « prostituée » ont confondu deux personnes sous le même nom. Il fallait protester contre la philosophie grecque, et contre l'usage que l'on faisait de la raison logicienne. Mais il ne fallait pas décourager la réflexion philosophique, dans la mesure où elle est un retour de la pensée sur soi-même. Il eût été au contraire d'un très grand secours à l'effort de restauration biblique, que l'on montrât quelles étaient les structures

de la pensée biblique, par opposition aux structures de la pensée hellénique. L'importance effective de la redécouverte de la Bible par la Réforme n'a point été en dernière analyse dans la restauration de certaines doctrines, et moins encore dans le rétablissement de certaines pratiques. Ni les doctrines, ni les pratiques n'auraient eu le sens qu'on leur assignait, ni leur vitalité, si elles étaient restées comme en l'air, importées dans une mentalité qui fût demeurée d'inspiration hellénique. Le retour de la Réforme à la Bible fut avant tout la restauration d'un certain type de pensée, la redécouverte d'une certaine mentalité. C'est par l'influence de cette nouvelle manière de penser sur l'interprétation même de l'Ecriture que l'on se convainquit de l'infidélité de la tradition à l'enseignement biblique.

L'ostracisme traditionnel des théologiens réformés à l'égard de la réflexion philosophique ne facilite pas la tâche à celui qui viendra aujourd'hui prétendre que, en dernière analyse, le caractère fondamental de la Réforme doit être cherché, non dans ses ouvrages théologiques, ni dans ses confessions de foi, mais derrière eux, dans les sous-sols philosophiques de l'édifice théologique. Dogmatiques et Credo sont tout à fait significatifs, mais comme le sont les fruits sur les arbres. Pour comprendre la Réforme, pour en expliquer l'apparition et pour en discerner l'orientation fondamentale, il faut explorer les fonctionnements profonds de la pensée, qui expliquent aussi bien l'exégèse biblique que les productions dogmatiques ou les manifestations de la vie.

Les Réformateurs se sont laissé tromper par les circonstances. Ils ont cru que l'Eglise pouvait penser en théologie, sans réfléchir sur les structures de sa pensée, sans faire, au meilleur sens du mot, de la philosophie. Or, la Bible a sa philosophie. Elle impose à celui qui s'en nourrit une certaine manière de penser, de se penser et de penser les choses; une certaine manière de comprendre le monde, et soi-même, et Dieu. Il y a toute une métaphysique dans la seule façon dont on choisit les mots, et en imposant un langage on impose une métaphysique. Les philosophes du langage le savent bien. On parle comme on pense, et toute pensée a un certain caractère philosophique, elle implique toujours une certaine philosophie, même si personne ne l'a jamais formulée.

En apprenant à lire dans la Bible, le protestant a sucé le lait de la philosophie hébraïque; il s'y est formé non seulement par les doctrines implicites ou explicites qu'il y a rencontrées, mais encore (et surtout) par le style de pensée, par les positions fondamentales de l'esprit que cette fréquentation lui a donné d'acquérir. Si nous voulons savoir en quoi consiste notre rôle de protestant, comment nous devons exercer notre responsabilité, nous aurons le plus grand bénéfice à établir quelles sont les structures de la pensée hébraïque et, pour les leur comparer, quelles sont celles de la pensée grecque. C'est un travail de longue haleine dont je ne donnerai qu'une rapide esquisse. Nous verrons plus clairement quel est le nœud de la question, quelle est la raison véritable d'être protestant et que la façon de l'être s'en trouve éclairée.

Comparer Jérusalem et Athènes n'est certes pas un thème nouveau, bien qu'il y ait encore bien des choses à dire. Un auteur récent, Thorleif

Bomann [1], reprenant la question, a donné un résumé de son étude dans une formule qui simplifie à l'excès le problème, mais en donne une idée au moins frappante. La différence fondamentale de la mentalité grecque et de la mentalité hébraïque et sémitique se ramène à la prédominance de l'œil chez le Grec, tandis que chez l'Hébreu, c'est l'ouïe qui l'emporte. Cette réduction des problèmes philosophiques et théologiques les plus hauts à la suprématie de l'oreille ou de l'œil peut paraître ridicule. Elle le serait, s'il s'agissait d'une explication véritable. Toutefois, qu'on y prenne garde dès maintenant. Cette opposition, formulée de façon simpliste, va plus profond que les mots ne paraissent le suggérer. L'œil, c'est le sens qui entre en contact avec les *choses*; les choses se voient. Mais elles ne parlent pas. C'est par l'oreille en revanche que l'on entre en contact véritable avec l'*homme*, parce que l'homme parle et, en parlant, il s'exprime. La vue atteint le monde des choses; l'ouïe atteint les réalités de la personne. On va comprendre ce que cela signifie.

Le Grec — et quand je parle du Grec, vous pouvez déjà faire des rapprochements implicites avec le catholique formé par cette tradition grecque —est un homme qui voit, qui comprend la relation avec le monde extérieur sous l'angle d'une vision, de ce qui est vu; la pensée est une contemplation. Aristote dira que la plus haute fonction du philosophe est la *théoria*, la contemplation, la vue de l'abstraction. Platon fera de la géométrie, qui est la science des formes, l'approche la plus parfaite des Idées pures, et déjà le moyen d'y participer. La vie religieuse s'inscrit dans ce même contexte : les dieux ont des formes parfaites et leur perfection est plastique plus que morale. L'art et la religion sont associés dans la création et la contemplation des formes visibles, ce qui assure la prédominance de la sculpture sur la peinture.

Si le Grec entre en contact avec le monde par la vue, il prend avec le monde un contact qui n'est justement pas un contact. La vue est le plus impersonnel des sens, en ceci qu'il n'y a pas de relation directe avec l'objet que l'on voit; il n'y a pas contact immédiat. La langue montre que le Grec le savait bien. Le verbe *horaô* est le seul parmi ceux qui indiquent une opération des sens, qui ne régisse pas le génitif, de rigueur pour exprimer les idées de contact, d'atteinte, de provenance, d'origine, ou de domination, les manières d'être d'une relation directe. C'est dire que la vue laisse étrangers l'un à l'autre le sujet et l'objet; elle crée un objet pur. Voir c'est être spectateur, indifférent. La personne n'est pas engagée, elle demeure immobile devant ce qui se passe; elle contemple. L'immobilité où demeure la personne se complète dans l'immobilité de l'objet. On sait que le problème du mouvement a donné bien du travail aux philosophes grecs. Leur effort a tendu à peu près uniformément à réduire le mouvement à l'immobilité. L'objet qui bouge est vu moins clairement. La forme d'un objet se fixe dans son immobilité.

L'Hébreu au contraire entre en relation personnelle avec le monde extérieur. Les objets sont pour lui avant tout désignés par les effets qu'ils produisent. Le soleil n'est pas une sphère céleste, c'est la source de la chaleur. Connaître pour l'Hébreu ce n'est pas regarder, c'est entrer en relation. Le sens du verbe *yadah*, qui signifie à la fois connaître au sens de la connaissance

[1] *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 1952.

par l'esprit et connaître au sens d'avoir des relations sexuelles, illustre cette façon hébraïque de comprendre l'activité de l'esprit. Connaître, c'est entrer en contact, c'est s'engager. L'Hébreu connaît le monde quand il se situe au milieu de lui, quand il engage avec lui un ensemble de relations personnelles, quand il en éprouve les qualités, les heurs et les malheurs. Connaître, c'est vivre, c'est ressentir, c'est agir. On se rappelle l'équivalence caractéristique du quatrième Evangile entre connaître la vérité et la pratiquer. Rien n'est ici contemplation d'un objet inerte, immobile, étranger. Tout est au contraire engagement personnel et mouvement. Mouvement de l'objet, puisqu'il est saisi dans ce qui est actif en lui, dans ce qui s'extériorise de lui dans ses effets. Mouvement dans le sujet, qui éprouve cette présence, qui est intéressé, qui est pris à partie dans cette rencontre.

Si la vue était le type de relation caractéristique de la mentalité grecque, on comprend pourquoi l'ouïe est le type de relation caractéristique de la mentalité hébraïque. C'est par l'ouïe que la personne humaine est le plus profondément atteinte par l'extérieur, c'est l'ouïe qui pénètre jusqu'à l'âme, qui l'émeut et la bouleverse. C'est en s'adressant à l'ouïe aussi, que la personne s'exprime. La parole est le moyen par excellence de l'extériorisation de l'être intérieur. Les choses et les animaux bougent, ont des formes, ont des mouvements, seul l'homme a la parole. Parole n'a pas d'acception religieuse pour les Grecs. Le Dieu qui se révèle se fait *voir* dans une théophanie; la parole est le mode de révélation par excellence du Dieu hébreu, qui pour se faire connaître parle. Connaître quelque chose, pour l'Hébreu, c'est non le contempler, c'est le nommer, savoir son nom. Jahve se nomme à Moïse. Entendre son nom, en recevoir un, être nommé, c'est parvenir à son identité véritable, à l'être authentique.

A la différence de la pensée objectiviste et immobiliste des Grecs, les Hébreux ont une pensée qui engage dans une relation réciproque l'objet et le sujet. Une pensée qui fait état de la personne de l'homme, le conçoit impliqué dans une histoire vivante. On a remarqué depuis longtemps que le temps pour les Grecs était représenté par un cercle, selon le mot d'Aristote, c'est-à-dire qu'il est immobile, il tourne sur lui-même, il n'avance pas. Pour les Hébreux, il est au contraire historique, il est vivant. Dans l'histoire du monde grec, il ne se passe rien, tout recommence. Dans l'histoire du monde hébraïque, il se passe quelque chose, chaque instant a une signification, et l'ensemble de ces instants tend à une fin. Le monde répond à une intention, parce qu'il est le lieu où l'homme répond à sa vocation. Le Grec vit son histoire en spectateur, l'Hébreu en acteur.

L'homme cherche toujours à saisir la réalité dernière des choses. Pour vivre, il doit ne pas se contenter des apparences, ni se laisser traîner par les événements. Il est en quête de ce qui est vrai, pour bâtir sa vie. La notion de vérité sera caractéristique des deux mentalités : le Grec dit que ce qui est vrai est *alêthês*, c'est-à-dire non caché, ce qui est clair, visible à l'œil de l'esprit, évident, dira Descartes. La vérité se trouve derrière les apparences, derrière le mouvement qui les modifie sans cesse, derrière le temps qui les entraîne dans ses successions. Le vrai est ce que l'esprit contemple, dans une immobilité éternelle. L'Hébreu dit que ce qui est vrai est *amen*, c'est-

à-dire solide, sûr, ce qui est digne de confiance, ce sur quoi on peut se reposer. La vérité est insérée en plein dans l'existence et dans l'histoire. Elle n'est pas ce qui échappe au temps, mais ce qui s'avère valable au sein du temps. La vérité démontre sa vérité à l'homme qui la met à l'épreuve. On ne peut la connaître en la contemplant. Il faut s'y fier, faire acte de foi, la croire. Il faut s'engager corps et biens. Connaître la vérité, c'est la vivre, et non la contempler.

Dans son effort vers la vérité, le Grec remonte des apparences mouvantes à une réalité immobile; il remonte des objets particuliers, qui ne présentent aux sens que des accidents, aux objets abstraits qui présentent à l'esprit des généralités communes à tous les objets. L'être des choses est dans leur forme (opposée à matière), qui est ce qu'il y a de plus abstrait. La géométrie est la connaissance la plus haute, parce que la plus proche de l'Idée pure. C'est par la forme (opposée à matière) que les objets participent à l'être. L'esprit sait ce qu'ils sont quand il peut les définir, quand il peut dire quelle est leur nature. Leur nature, c'est la place qu'ils occupent dans l'échelle des formes, la part qui les caractérise de leur participation à la forme pure, celle qui est totalement Idée (ou totalement Acte, pour parler avec Aristote). L'être souverain est celui qui échappe totalement aux fluctuations du mouvement, à l'usure du temps. Dieu en tant qu'être est l'abstraction suprême, ce qui est. Aristote l'assimilera au cosmos.

Pour la mentalité relationnelle et personnelle qui prédomine dans la pensée hébraïque, la réalité n'est pas donnée dans une abstraction. Elle se saisit par relation, contact, engagement. Les choses sont ce qu'elles font; elles sont par ce qu'elles font. Leur réalité, c'est leur présence active, c'est leur vie. La réalité dernière, c'est la présence suprême, la Vie par excellence. Dieu n'est pas l'Etre au sommet d'une échelle graduée, le long de laquelle s'étagent tous les êtres qui participent différemment de son Etre. Il ne peut être la totalité immobile de l'Etre. Il est au contraire la source active de la vie, la présence efficace qui s'exprime et qui s'actualise. Il est en plein dans le mouvement, dans la succession. Il est quand on le rencontre, et on le rencontre parce qu'il est. Le connaître ce n'est pas le voir, le contempler objectivement; c'est l'entendre. Le Dieu Jahve ne peut être vu sans qu'on en meure; mais il donne des rendez-vous pour être rencontré, et il parle. Il dit qu'il s'appelle : « JE SUIS. » Définition caractéristique, parce qu'elle emploie le verbe Etre et l'emploie à un mode personnel. Or, *hayah* signifie beaucoup plus que notre *être* qui est le plus souvent dévalorisé. Gesenius donne le sens de : *geschehen*, *eintreten*, *entstehen*. Plus explicite encore, dans une monographie sur ce verbe, Ratschov le définit : *werden und wirken*. Nous sommes aux antipodes d'un être immobile et neutre. Le Dieu Jahve est celui dont l'être est activité personnelle, qui existe dans l'acte qui donne l'existence; celui dont l'existence est inséparable de son activité *ad extra*.

Nous voici en face de ce que Gilson appelait la métaphysique de l'Exode. On sait que cette fameuse définition de Jahve a soulevé la joie de S. Thomas d'Aquin, pour l'admirable concordance qu'il croyait découvrir entre le Dieu de la révélation biblique et le Dieu d'Aristote. Le philosophe grec n'avait-il pas dit que Dieu est l'Etre qui ne doit l'existence qu'à soi ? Il aurait pu

écrire de Dieu : « Je suis celui qui est. » Le malheur, c'est que l'Exode n'a pas écrit *Ego sum qui est* — mais bien *Ego sum qui sum.* Non pas : « Je suis celui qui est », l'Etre; mais : « Je suis celui qui suis », la personne vivante et active qui dit : « Je suis », qui prononce cette parole. Au lieu de l'être immobile et abstrait, un Dieu actif et personnel.

Catholicisme et protestantisme

Nous en avons dit assez maintenant, en dépit de l'extrême brièveté de cet aperçu, pour qu'apparaissent dans leurs grandes lignes les structures respectives de la pensée grecque et de la pensée hébraïque.

Il faut quitter le plan de la réflexion philosophique et aborder aux rivages théologiques. Il faut voir les fruits que produisent en théologie des prémisses si différentes. La proclamation de l'Evangile a été pensée dans la chrétienté, une première fois, par l'apôtre Paul. La question de savoir si son interprétation a fait appel aux catégories hébraïques ou aux catégories grecques de pensée a été fort débattue : aujourd'hui on a reconnu généralement l'insuffisance d'une explication du paulinisme par les parallèles helléniques : Paul n'a pas été pour rien l'élève de Gamaliel. Sa pensée est avant tout hébraïque. Mais l'Evangile paulinien ne s'est pas aisément imposé à l'Eglise, peut-être en raison de son caractère hébraïque, peu en accord avec la mentalité grecque de la chrétienté post-apostolique. Le fait est que dans la théologie subséquente, Paul va subir une éclipse caractéristique. Par exemple, les traces du paulinisme dans l'enseignement des premiers Pères sur le baptême sont assez maigres, voire inexistantes; ce qui explique le développement du pédobaptisme [1].

Petit à petit la pensée chrétienne à la recherche d'une interprétation meilleure de l'Evangile, réunit les matériaux, les ajuste et prépare les synthèses ultérieures. Portons-nous tout de suite au bout de ce travail. Négligeons les nuances, et surtout contentons-nous de considérer cet effort d'interprétation dans sa forme dernière : le thomisme. La synthèse thomiste se recommande non seulement par sa qualité propre, mais par l'autorité officielle qui lui est reconnue. L'enseignement catholique n'a pas de meilleure expression. Le thomisme n'a rien perdu de son actualité, en dépit des efforts que certains font, en France, pour en secouer le joug pesant.

Ce qui domine et caractérise la pensée thomiste et romaine, c'est cette philosophie de l'Etre, cette conception de la réalité dernière comme une réalité d'un seul tenant, à laquelle les choses et les hommes participent, chacun à son degré d'être, se différenciant les uns des autres par la quantité d'être qu'ils ont, et se différenciant de Dieu comme les degrés inférieurs se distinguent des supérieurs. Ce qu'il y a ici de caractéristique, c'est ce que j'appellerai l'homogénéité de l'être. Tout ce qui est a de l'être, et chaque être est défini par la quantité d'être qui lui est attribuée. Toute cette vue est statique.

[1] Cf. Franz J. Leenhardt, *Pédobaptisme catholique et pédobaptisme réformé,* « Etudes théologiques et religieuses », Montpellier, 1950, 3.

Dès lors, si nous demandons comment l'homme, dans cette vue, se comprend et comment il comprend sa relation à Dieu, nous aurons la réponse suivante : l'homme est situé quelque part sur l'échelle de l'être : sa situation est définie par sa nature. Il est un être stable. Toutefois, Dieu l'a destiné à mieux. Le catholicisme puise dans la Bible l'inquiétude qui traverse tout le message biblique. Il traduit cela selon ses prémisses en déclarant que la nature est appelée à être dépassée par la surnature. C'est-à-dire que Dieu élève l'homme dans l'échelle de l'être en lui communiquant davantage d'être. L'homogénéité de l'être explique aussi bien cette communication d'un supplément d'être que la possibilité d'une *élévation* (terme caractéristique) à la surnature. Tout ce que la théologie catholique pourra dire sur la chute et sur le relèvement de l'homme dépend directement de ces données premières. Si la théologie catholique n'a jamais pu concevoir le péché comme radical, c'est que la notion même de la corruption d'une *nature* est impensable : une nature qui serait radicalement corrompue, c'est une nature qui ne correspond pas à sa définition. Cela n'est pas plus pensable qu'un couteau à qui une corruption radicale aurait fait perdre sa lame et son manche. De même tout ce que la théologie catholique pourra dire sur la rédemption s'inscrit dans les mêmes cadres. Il s'agit de communiquer de l'être à cette nature afin d'accroître sa quantité d'être. La communication se fera selon le mode d'existence de la nature humaine, c'est-à-dire « physiquement ». Cet adverbe, qui définit le mode d'action du sacrement, dit ce qu'il veut dire et montre le plan exact où se situe la grâce. Ce n'est pas, je crois, une injustice de dire que la grâce est devenue « quelque chose ».

Ce qui domine et caractérise la pensée biblique et — on ose l'espérer — la pensée protestante, c'est la conception que la réalité véritable est de l'ordre de l'engagement personnel, de la relation vitale avec un Dieu qui est source de la vie. La réalité de l'homme n'est pas inscrite dans sa nature. Elle est dans l'existence de sa relation avec Dieu. L'homme est ce qu'il est quand cette relation subsiste. Il cesse d'être homme s'il cesse de vivre en communion avec Dieu. Pas de problème de nature et de surnature. La chute de l'homme dans le péché, c'est sa rupture avec Dieu, c'est la suspension de la communion avec son créateur et Père. L'homme déchu demeure l'animal supérieur et raisonnable qu'il est, mais il se trouve dans une situation que la Bible désigne, à partir de Dieu, en parlant de sa colère, et à partir de l'homme, en parlant de son idolâtrie et de son impiété. Si ce n'est pas sa nature qui est changée, c'est sa fontion qui l'est. Il est hors de sa destinée, déchu de sa vocation. Dieu ne peut plus rien en faire. Il tourne à vide et son existence aboutit au néant. L'homme qui se trouverait à vingt mètres sous les eaux a beau être encore un homme, ses conditions d'existence en font un condamné à mort, parce qu'il a rompu avec les conditions vitales de son existence, telles que Dieu les a établies. — Tout se présente, on le voit, dans de tout autres termes. Ici, la condition de déchéance peut être pensée radicalement, sans soulever d'objection logique.

De la même façon, toute différente sera la rédemption. Elle consistera à restaurer une relation personnelle et vivante. Pas question de communiquer « quelque chose », mais il s'agit de connaître quelqu'un. Et de le connaître

au sens biblique, de le rencontrer, d'entrer en contact avec lui, d'entrer dans sa communion. Ce que le sacrement faisait quand il s'agissait de communiquer de l'être, la foi le fait quand il s'agit de relation personnelle. La foi est justement la seule possibilité de salut pour l'homme, parce qu'elle est par essence le mouvement de la personne de l'homme s'ouvrant à la communion avec la personne divine. Quand le concile de Trente condamnait la doctrine du salut par la foi seule, il savait ce qu'il faisait, il sauvegardait l'absolue nécessité du sacrement, instrument de communication physique indispensable dans la perspective de la philosophie de l'Etre. Quand Luther, au grand scandale des catholiques, faisait dire à saint Paul dans Rom. 3. 28 que l'on est sauvé par la foi *seule*, il savait ce qu'il faisait. Il falsifiait la lettre du texte, mais exprimait l'exigence de toute la philosophie de la Personne qui règne dans la Bible, et son exégèse était juste. Paul n'a pas pensé que le sacrement fût nécessaire au salut — même s'il est nécessaire à celui qui est sauvé. Au sacrement, la Réforme substitue la Parole, la prédication, parce que la foi vient de ce que l'on entend, comme dit l'apôtre dans un passage des Romains où il établit la chaîne caractéristique : salut, foi, prédication, apostolat. La parole et l'audition, au centre du travail de l'Eglise. La foi, une obéissance de l'ouïe. Nous voilà bien en plein dans les catégories de la pensée hébraïque où la personne est engagée dans les relations personnelles, où Dieu est, non pas l'Etre qui communique de l'être, mais le Vivant qui parle et se communique dans sa Parole.

Si l'on veut comprendre le catholicisme dans son caractère essentiel, il ne faut pas s'attacher d'abord à la doctrine de l'Eglise. Malgré les apparences, la doctrine de l'Eglise n'est qu'une conséquence. Et les théologiens catholiques le savent et le disent. La conception que le catholique se fait de l'Eglise découle de sa conception de la grâce et du sacrement. L'Eglise est simplement l'organe consacré à la dispensation de la grâce, par l'administration du sacrement. Le prêtre se distingue du laïc par l'ordination, qui consiste principalement dans la collation du pouvoir de confectionner le sacrement de l'eucharistie qui est au centre de la vie du croyant. Les pouvoirs que revendique le clergé sont destinés à préparer le laïc à recevoir le sacrement et à vivre en accord avec lui. Si l'Eglise est dite la mère des fidèles, c'est en réalité, comme l'affirme sans ambages le grand théologien Scheeben, parce que le prêtre est leur père. Par la consécration, le prêtre réengendre le Christ dans le sein maternel de l'Eglise. Le pouvoir qui fait le prêtre, c'est le pouvoir de faire descendre le Christ chaque fois qu'il consacre les espèces. Voilà qui est véritablement la merveille des merveilles, le mystère même de l'Eglise. Le prêtre est supérieur à Marie elle-même, qui n'a enfanté le Christ qu'une fois. Les théologiens catholiques peuvent dire sur la grandeur de la prêtrise des choses étonnantes, très logiques et très cohérentes d'ailleurs. Il faut les connaître pour comprendre la profondeur de la soumission du fidèle au prêtre, et la dissociation que fait le fidèle entre la fonction et la personne du prêtre. L'indignité d'un prêtre, qui nous paraît compromettre son ministère, n'a pas d'importance véritable. Aux yeux du catholique, elle ne fait que rehausser la grandeur de sa fonction. On en fera même le thème d'un roman (*La puissance et la gloire*, de Graham Greene), et ce roman demeure apologétique



parce qu'un prêtre ivrogne et paillard garde la puissance de confectionner l'eucharistie et de distribuer la nourriture des âmes. La puissance du Seigneur s'accomplit dans la faiblesse !

Quant à la succession apostolique, elle est naturellement nécessaire pour assurer la possession de cette puissance que l'on reçoit à travers une succession ininterrompue du premier évêque de Rome qui la reçut du Christ lui-même. Les incertitudes historiques qui planent sur cette succession ne troublent personne. La logique du système l'emporte sur sa justification dans les faits. — Pour cette raison encore, le catholicisme considérera que la vie chrétienne est indiscutablement liée à l'institution ecclésiastique. « Hors de l'Eglise pas de salut » signifie en théologie catholique : hors du sacrement authentiquement confectionné et convenablement reçu, pas de communication de la grâce. Ces deux conditions ne se trouvent que dans le clergé soumis au pape successeur de saint Pierre; par conséquent, pas de relation au Christ sans soumission au Pape, comme Pie XII l'a rappelé dans une encyclique récente. Nous n'avons pas à nous arrêter ici aux détails de cette théologie de l'Eglise. L'important est de comprendre qu'elle se développe par une rigoureuse logique à partir des prémisses précédemment indiquées. Et tout cela n'est compréhensible que pour un esprit qui pense le problème de l'homme et de la relation avec Dieu dans les catégories héritées de la pensée grecque. Apprivoisées dans l'Eglise chrétienne au cours de plusieurs siècles, elles ont été consacrées au XIII[e] siècle par le baptême d'Aristote et le triomphe du thomisme.

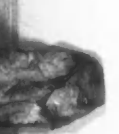
Si la Parole remplace le sacrement et s'il s'agit de relations personnelles avec Dieu et non de la communication physique de la grâce, tout sera différent dans les conséquences ecclésiastiques. Pour le théologien protestant, il faut également penser que la doctrine de l'Eglise se développe à partir des positions fondamentales qui les caractérisent, comme une conséquence. Il y a autant de logique interne dans la pensée protestante que dans la pensée catholique, bien qu'on ne le sache pas toujours, par défaut d'être descendu dans les sous-sols philosophiques de la théologie.

Une Eglise où la Parole et la relation personnelle du croyant à Dieu jouent le rôle déterminant, ne peut concevoir comme nécessaire l'intervention d'un clergé, dispensateur de la grâce. Le seul intermédiaire nécessaire, c'est le héraut de l'Evangile, l'apôtre, l'auteur biblique qui parle par ses écrits, le commentateur ou le prédicateur qui répètent et expliquent l'Evangile. C'est là un genre d'intermédiaire qui ne vise qu'à se rendre superflu, bien qu'il ne le soit jamais tout à fait, car il faut toujours réapprendre. Par principe, cependant, il ne dirige pas l'Eglise, il l'édifie en enseignant ce que le Seigneur a dit.

Cette Eglise risquera de dégénérer en un simple auditoire. C'est le danger qu'elle court en raison de la prédominance (hébraïque et biblique) de l'« oreille ». Comme la relation du croyant à Dieu n'est pas rendue visible, cette Eglise sera toujours en danger de ne pas vivre en présence de Dieu. Hélas, loin des yeux, loin du cœur ! Les gages accordés à la vue par le catholicisme lui ont beaucoup aidé à entretenir un véritable sens de la présence divine, qui manque trop souvent à nos assemblées et dont les âmes profondes

ont légitimement soif. Cette défaillance cependant tient à notre incompréhension, et non au système. Nous avons fait de la parole un *logos*, un discours; nous avons, nous aussi, pensé à la manière hellénique ce qui est le centre même de la vie de l'Eglise. Pour le Grec, la parole est l'expression de certaines idées. Pour la Bible, la parole *(dabar)* est l'essence de la chose (car les objets ont un *dabar*), ou de la personne, que sa réalité concrète, son existence historique font connaître de différentes façons. Le *dabar*, c'est l'action même qu'une personne exerce et dans laquelle sa réalité intime se manifeste. C'est un événement, une présence, une histoire. Si on le savait mieux dans l'Eglise de la parole, nos auditoires ne seraient pas en présence du pasteur, mais dans la présence de Dieu. Comme le dit le professeur Procksch, spécialiste de l'Ancien Testament, il y a dans cette conception de la parole la base de toute une théologie, et, ajouterons-nous, le critère de revision de plusieurs autres théologies et des liturgies qui s'en inspirent.

Le temps manque pour continuer à suivre les diverses conséquences des positions initiales de pensée que nous avons appelées la grecque et l'hébraïque. On peut affirmer que non seulement dans tous les articles de la théologie, mais en tout ce qui touche à la vie pratique de l'Eglise une étude de ce genre porterait d'utiles clartés et des précisions vainement demandées ailleurs. Travail de longue haleine, évidemment; et qui est tout entier à faire, et qui suppose un intérêt parallèle pour la réflexion philosophique et pour la réflexion théologique. La raison d'être protestant me paraît ressortir plus nettement d'une étude de ce genre. Il ne s'agit pas d'opposer des textes à des textes, ni même des doctrines à des doctrines, ni des pratiques à des pratiques. La vanité de telles oppositions ressort avec évidence des interminables discussions interconfessionnelles où s'affrontent des esprits cependant sincères de part et d'autre. Pourquoi sont-elles vaines, ces joutes savantes ou populaires ? Pourquoi les conversations œcuméniques, ces entretiens où l'on cause à cœur ouvert avec des théologiens catholiques, sont-ils sans efficace, et pourquoi donnent-ils une impression triste à ceux qui en ont une pratique un peu prolongée ? Je sais un directeur de grand séminaire qui, au retour des séances régulières d'un cercle œcuménique où l'on discutait sur les textes, répétait à un de ses amis : « Les protestants ont raison... », ce qui ne l'empêchait pas de croire qu'il défendait la vérité. Pourquoi, chez des intelligences déliées, cette imperméabilité au verdict des textes ?



C'est que les textes bibliques n'ont de force contraignante que pour celui qui les pense dans leur contexte philosophique propre. Ils perdent leur force percutante quand on a appris à penser en termes de philosophie grecque. L'évidence interne qu'ils portent en eux-mêmes, cette puissance de conviction qui les impose à l'être intérieur sont neutralisées par la carapace que la mentalité grecque impose à ses familiers. Cette efficacité de l'Ecriture, que nous attribuons au Saint-Esprit, se sert, pour nous adresser à la vérité, d'une certaine structure de la pensée. On sort des conditions d'une lecture spirituelle de l'Ecriture quand on refuse de poser les problèmes que pose l'Ecriture, et de les poser comme elle les pose. On comprend qu'il ne s'agit

pas de faire de la philosophie, au sens scolaire du mot, et moins encore au sens scolastique. Non pas « faire de la philosophie », mais savoir quelle philosophie on a, dans quelles catégories on pense. En ce sens, toute théologie suppose une philosophie, même quand elle l'ignore ou condamne la philosophie ! C'est là, pour une pensée, une condition indispensable pour être sûre et maîtresse d'elle-même.

Quand on regarde en profondeur, à ces structures internes, on voit que la pensée protestante a connu moins de variations que ses contradicteurs ne l'en accusent. Mais il est permis de penser que si les penseurs protestants avaient eux-mêmes mieux regardé en profondeur, ils eussent donné une figure moins bariolée à la pensée protestante. Il a été dommageable que la pensée réformée n'ait pas clairement explicité ses présuppositions. Souvent elle s'est raidie, par crainte plutôt que par fidélité. Ses durcissements sont un signe de faiblesse, parfois même de mauvaise conscience. Mal affermie par ignorance de ses bases souterraines, elle se cherche, et parfois se refuse, pour ne pas perdre pied. Elle manque souvent de liberté, mais parfois aussi elle en montre trop. A son durcissement succèdent des élargissements en faveur de certains aspects de la vérité qu'une raideur excessive avait mutilés. Mais l'excès engendre l'excès, et la pensée se dilue, s'éclaircit, s'exténue. Il y a peut-être moins de variations dans les Eglises protestantes qu'il n'y a d'instabilité; mais le mal n'est pas moins préjudiciable.

Cette instabilité s'accompagne, par un cruel retour, d'une étonnante force d'inertie. On bouge, on oscille fortement, mais on demeure dans les limites d'une aire étroite. N'étant pas sûr de ses arrières, le protestantisme demeure craintif, et je pense que cela est particulièrement vrai de son attitude devant le catholicisme, et c'est dans ce cas particulièrement regrettable. S'il se connaît mieux, et si parallèlement il connaît mieux le catholicisme, non dans ses formes, mais dans sa structure de pensée, dans son principe profond et non pas seulement dans ses dehors, le protestantisme sera à la fois plus ferme sur ses bases et plus souple dans ses manifestations. Il saura retenir ce qui est bon, même s'il en trouve l'idée dans le catholicisme. Tout ce qui est chrétien, tout ce qui est biblique lui appartient, fût-il au surplus romanisé par le catholicisme. En revanche, le protestantisme hésitera moins à manifester vis-à-vis de ses propres traditions une saine indépendance parce qu'il n'y cherchera pas le refuge contre les risques de la vie. Il montrera la liberté d'invention qui appartient aux forts et pourra trouver des formules nouvelles pour incarner la vérité permanente de l'Ecriture.

Et quand on pense au désarroi où sont tant d'âmes, on en vient à penser qu'il y a là un véritable devoir apostolique. Au sein du protestantisme, nombreuses sont celles qui respirent mal à cause de nos insuffisances, de nos étroites traditions, lesquelles souvent, au surplus, ne sont que des habitudes récentes. Pratiquement, nous ne connaissons et nous ne suscitons qu'un seul type de piété : nous ne pratiquons qu'un seul type de culte : nous n'avons qu'un seul type de ministère, etc. Trop de choses se sont rétrécies, et nous n'offrons à l'action du Saint-Esprit qu'un corps aux membres atrophiés.

Au sein du catholicisme, que l'on pense au désarroi de tant de prêtres et d'âmes d'élite, qui sont chrétiennes de la façon la plus authentique. On

souhaite de voir le protestantisme trouver, dans une meilleure connaissance de soi, une spontanéité et une générosité qui en feront la maison de tous les chrétiens de formation biblique.

Il n'y a sans doute pas, pour être protestant, de plus mauvaise raison que d'être anticatholique, en dépit du poids de l'histoire. Mais il n'y a peut-être pas, pour être protestant, de meilleure raison ni de meilleure façon de l'être que de promouvoir un « catholicisme évangélique ». Alexandre Vinet, que j'aime à citer de nouveau parce qu'on ne le suspectera point de crypto-catholicisme, ce grand protestant lui-même nous y invite : « On se sépare pour se réunir, écrivait-il, le protestantisme doit ramener au vrai catholicisme. Il y a deux erreurs, l'une des catholiques qui veulent l'être par anticipation, l'autre des protestants qui ne veulent pas devenir catholiques »[1]. Le protestantisme, en évitant cette erreur, accomplira en son sein le levain évangélique qui lui a donné naissance.

FRANZ J. LEENHARDT

L'ÉVANGILE ET LA LOI[2]

Le rôle de la Loi par rapport à l'Evangile peut être considéré de deux points de vue : la Loi avant l'annonce de l'Evangile, et la Loi après l'Incarnation. Deux questions se posent donc lorsqu'on aborde cette étude : 1) Quel rôle a joué la Loi dans l'Ancienne Alliance comme préparation, indispensable ou non, à la compréhension et à l'acceptation de l'Evangile ? 2) Quel rôle joue la Loi dans la vie du chrétien et — ce n'est pas nécessairement la même chose — dans la vie de l'Eglise ?

La première question paraît facile à résoudre à première vue. Elle est traitée dans n'importe quelle Faculté de théologie. Au surplus, elle ne nous touche pas de très près, semble-t-il. La seconde est particulièrement intéressante à cause du débat chronique qui oppose dans l'Eglise les antinomistes, adversaires de la Loi au nom de l'Evangile, à ceux qui estiment légitime et nécessaire une certaine discipline ecclésiastique, par exemple dans les questions du baptême, du mariage, du jeûne, des services funèbres de suicidés, de la fréquentation du culte, etc. C'est à cette seconde question que nous voudrions spécialement nous attacher ici.

Il est évident cependant que pour tenter de la résoudre il est nécessaire de jeter un regard en arrière, sur l'époque de l'histoire où la Loi est apparue dans l'humanité. Il convient de rappeler comment la Loi prépare l'Evangile,

[1] Cf. la citation complète dans *Esprit* p. 319.

[2] On retrouvera ici, en substance, le rapport présenté au sein d'*Eglise et Liturgie* le 13 novembre 1952 à Aigle, au nom du groupe théologique chargé d'étudier cette question. Sans s'astreindre à refondre complètement, en vue de la publication, un texte destiné à l'audition, l'auteur s'est borné à l'adapter un peu au cadre de cette revue, tout en y intégrant quelques observations amicales et réflexions postérieures. Cette étude est donc le fruit d'un travail en commun.

afin de voir s'il doit en rester quelque chose dans l'économie actuelle, pour l'évangélisation par exemple, ou la sanctification, ou la vie de l'Eglise et des autres sociétés, temporelles. Il n'est pas inutile non plus de regarder en avant, pour autant que cela soit possible, en se demandant si la Loi aura encore un rôle à jouer dans l'économie future, dans l'état de perfection inauguré par le retour de notre Seigneur. Eclairée ainsi par le passé et par l'avenir, l'étude que nous avons faite du rôle de la Loi dans l'Eglise ne s'est guère prolongée dans le domaine concret. Nous bornant aux questions de principe, nous avons seulement tenté de trouver quelle est la bonne base de départ lorsqu'on veut rechercher dans quelle mesure, dans quel esprit et à quelles conditions l'Eglise, aujourd'hui, dans le pays où nous vivons, pourrait ou devrait exercer une certaine discipline. Et cela n'est pas seulement l'affaire des pasteurs et des autorités ecclésiastiques proprement dites, mais aussi celle de tout chrétien détenteur d'une autorité quelconque : père de famille, éducateur, magistrat et tout chef quel qu'il soit. De plus, aucun chrétien soumis à une autorité quelconque ne saurait se désintéresser de cette question.

Disons d'emblée que nous ne pouvons nous rallier aux conclusions des antinomistes. Leurs arguments, cependant, méritent d'être considérés sérieusement; ils obligent à apporter à la position contraire des nuances si importantes que nous ne saurions nous ranger sommairement aux côtés de leurs adversaires habituels. Les outrances de certains légalistes expliquent, sans la justifier, la violence des réactions contre le recours abusif à la Loi. Comme on en a l'habitude dans cette revue, c'est à un effort de synthèse que nous convions le lecteur, ou plus exactement à une vue totale et non unilatérale du fait chrétien. Saint Augustin lui-même, le Docteur de la grâce, qui pourrait passer à première vue pour le patron des antinomistes, notamment dans son traité *De Spiritu et Littera* [1] dont un des principaux refrains est « la lettre tue, l'Esprit fait vivre », fournit dans cet ouvrage même des arguments décisifs contre l'antinomisme.

Observons enfin que les considérations qu'on va lire sont incompréhensibles si l'on n'a pas présent à l'esprit le mystère du Corps de Christ, cette intégration du croyant à l'être du Sauveur exprimée à notre avis par la formule paulinienne « en Christ ».

La Loi avant l'Evangile

D'après l'Ancien Testament, la Loi n'est pas une invention de l'homme. Elle n'est pas même principalement la découverte ou la formulation des nécessités inhérentes à notre nature (comme on dirait des lois de la pesanteur) ou l'énoncé des moyens propres à atteindre un certain but (comme on pourrait parler des lois permanentes des réussites commerciales, artistiques ou politiques). Non. L'origine de la Loi est *extérieure à l'homme*. Elle est la Loi donnée par Dieu. Elle se présente comme la volonté exprimée d'un être qui n'est pas nous et qui a des droits sur nous. Elle *s'impose* donc à nous, et non pas tant en vertu d'une nécessité qui nous soit interne, ou d'une nécessité

[1] Réédité en 1951 avec une traduction, des notes, et une excellente introduction du prof. Burger, chez Messeiller à Neuchâtel, sous le titre : *L'Esprit et la lettre.*

finale, mais en vertu d'une autorité, d'un acte de commandement réclamant l'obéissance.

Remarquons ici déjà que l'obéissance suppose une relation entre Dieu et l'homme, donc une distinction entre l'origine de la Loi et l'homme lui-même; et cette relation est telle que l'obligation imposée par Dieu a pour corollaire indispensable la liberté de l'homme. Car l'obéissance humaine ne s'explique pas entièrement par le déterminisme, loin de là; elle est dans son essence un acte volontaire, un mouvement libre. Inversement, cette liberté implique que la volonté de Dieu s'impose en elle-même, indépendamment de la réponse que l'homme offre en fait, obéissance ou révolte. Nier ce caractère de l'autorité divine, c'est nier la liberté humaine, et vice versa. C'est ce que l'on entend en parlant d'obligation morale.

Ce caractère impératif de la Loi ne peut être nié dans l'Ancien Testament. Il faut ajouter que cet ordre de Dieu est *légitime*, parce que, par définition, ce que Dieu veut est juste.

Le corollaire de cet aspect fondamental de la Loi dans l'Ancien Testament est l'existence de sanctions, qu'il faut bien, pour éviter toute équivoque, appeler des *punitions*. A côté de la juste autorité de Dieu, elles révèlent sa toute-puissance : les prophètes et les écrivains sacrés s'appliquent à montrer le rapport qu'il faut établir entre les maux du peuple élu, des individus, ou de l'humanité en général, et les désobéissances humaines.

La révélation de la Loi explique ainsi la mort, à laquelle, comme chacun peut le constater, aboutit toute existence humaine. On peut même dire, avec saint Paul, qu'elle est la *cause de la mort* dans son essence première, qui est notre séparation de Dieu, parce que celui qui transgresse la volonté divine alors qu'elle lui a été révélée désobéit non plus du tout par ignorance, mais en connaissance de cause — il s'oppose consciemment à Dieu et se sépare de lui — ce qui est proprement un acte mortel pour l'âme, acte dont la mort physique n'est que la conséquence.

Extérieure à l'homme, expression de la volonté d'un Dieu juste et puissant, porteuse de mort, la Loi se présente donc à l'homme avec un caractère *terrifiant*, bien illustré par les circonstances impressionnantes de sa promulgation sur le mont Sinaï entouré de tonnerre.

Enfin, la Loi de l'Ancienne Alliance, ou plutôt le Dieu qui la promulgue, promet des *récompenses terrestres* à ceux qui la pratiqueront.

Tels qu'ils apparaissent ainsi dans l'Ancien Testament, les caractères de la Loi heurtent la sensibilité de beaucoup de nos contemporains. C'est sans doute fort compréhensible, mais nous espérons montrer que cette répugnance ne se justifie pas toujours d'un point de vue chrétien.

De la Loi a l'Evangile

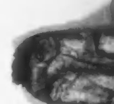
Nous pouvons remarquer maintenant que la venue du Christ nous aide à distinguer dans la Loi de l'Ancien Testament deux sortes de commandements : la loi rituelle et la loi morale, que saint Augustin nomme la loi des œuvres ou des actes, *lex factorum, id est operum* [1]. Le but de la première est

[1] *Op. cit.*, XIII, 21, p. 101.

de préfigurer le Christ. La seconde nous fait désirer ce Sauveur, parce que l'homme constate, en face de cette loi morale, qu'il ne peut l'accomplir et qu'il est par conséquent perdu si Dieu ne vient pas à son secours.

Jésus-Christ accomplit l'une et l'autre, mais de manières différentes. Il accomplit, il est la Réalité figurée par la loi cérémonielle (il est l'Agneau de Dieu, il est le Prêtre, etc.); par conséquent il abolit cette loi cérémonielle comme la statue de bronze, lorsqu'elle est figée, rend le moule inutile et gênant, comme la maison achevée entraîne et réclame la disparition des échafaudages. Il accomplit la loi morale en la réalisant dans sa personne et en révélant que cette loi est tout ce qui, dans l'Ancien Testament, se rapporte au Sommaire, c'est-à-dire à la charité. Il ne la supprime pas. Bien au contraire, il la remplit et l'élève à sa perfection en la vivant intégralement. L'ayant accomplie une fois pour toutes au nom de l'humanité entière, s'ensuit-il qu'il la rende caduque pour le chrétien, comme on l'affirme parfois ? La suite de cette étude montrera pourquoi le contraire nous paraît évident.

La Loi, comme l'a écrit saint Paul, est un pédagogue pour nous conduire au Christ; la loi cérémonielle aussi bien que la loi morale, mais celle-ci d'une manière beaucoup plus importante que celle-là. En effet, la loi cérémonielle, au cours des âges, habitue l'esprit à des aspects du Christ que sans elle nous n'aurions pas facilement distingués en lui, tant ils sont nombreux et condensés en sa seule personne. Elle est en quelque sorte l'arc-en-ciel dont il est le soleil. Sa nécessité est relative, et résulte du degré d'aveuglement de l'être humain corrompu par le péché, et de l'utilité psychologique de le préparer à comprendre la révélation apportée par l'incarnation, si étrangère à l'esprit de ce monde. La loi morale, en revanche, nous introduit au Christ d'une manière absolument nécessaire. Elle est le pédagogue indispensable. Il est indispensable, pour accepter le pardon en Christ et la vie nouvelle, de désirer ce pardon, donc de se repentir, par conséquent de connaître son péché que la Loi terrifiante fait seule connaître sous son jour véritable. Remarquons en passant, comme on peut le voir au premier chapitre de l'Epître aux Romains, que dans une certaine mesure la loi innée des païens, en tant qu'elle est un reste ou le souvenir partiel de l'innocence perdue à la chute, peut jouer pour eux ce rôle de pédagogue. Cela pourrait inciter les chrétiens à un certain respect des lois et usages des pays de mission et de notre époque passablement païenne.



LE CARACTÈRE ET LE ROLE DE LA LOI MORALE DANS L'EVANGILE ÉCLAIRÉS PAR LES OBJECTIONS DES ANTINOMISTES

Après avoir ainsi brièvement rappelé les rapports bien connus de la Loi à l'Evangile, voyons maintenant quels peuvent être les rapports de l'Evangile à la Loi. Nous venons de voir ce que les hommes connaissant la Loi trouvent dans l'Evangile. Examinons maintenant, du point de vue de ceux qui ont reçu l'Evangile, quel rôle peut encore avoir la Loi [1]. Est-elle abolie ou maintenue telle quelle ? Ni l'un ni l'autre, pensons-nous.

[1] Par « Loi », nous entendrons désormais, dans les pages qui suivent, la loi morale, étant établi que la loi rituelle de l'Ancienne Alliance est abolie, et que c'est méconnaître

La Loi n'est pas abolie. Bien au contraire, elle est maintenue en ce sens que la volonté de Dieu, être distinct de nous, Seigneur juste et puissant, continue à s'imposer au chrétien, qui a l'obligation morale de lui obéir. (« Ce que Dieu veut, c'est votre sanctification. »)

Contre cette thèse s'élèvent, on le sait, les objections des antinomistes. Elles sont sérieuses, et leur examen va nous permettre de préciser dans quelle mesure importante le caractère et le rôle de la Loi sont modifiés dans la perspective évangélique, tout en montrant que l'essentiel de la Loi ancienne demeure dans la Nouvelle Alliance et y trouve même sa perfection.

Première objection : La Loi de l'Ancien Testament est extérieure *à l'homme, écrite sur des tables de pierre. La Loi de la Nouvelle Alliance est* intérieure *à l'homme, écrite sur des tables de chair, c'est-à-dire dans les cœurs.*

Nous l'accordons. C'est en effet une différence essentielle apportée par l'Evangile. Mais nous contestons la pertinence de la conclusion que l'on veut en tirer, à savoir que la Loi cesserait d'être extérieure, objective par rapport à nous. Certes la volonté de Dieu, sous l'action de la grâce, est acceptée et librement voulue du croyant; il la désire intérieurement, mais il désire ainsi une chose qui lui est originellement extérieure. Le croyant dit et veut vraiment : « Que ta volonté soit faite ! » Mais il dit bien « *ta* volonté ». Animé du Saint-Esprit, il pense cela au plus profond de lui-même, il le vit pleinement. Il n'en reste pas moins qu'il reconnaît délibérément dans cette attitude une obéissance — filiale, heureuse, délivrée de toute crainte, tant que l'on voudra — obéissance quand même à notre Père qui est au-dessus de nous. Il n'y a pas de raison de penser que cette attitude cessera jamais, même dans la perfection de la gloire éternelle, car elle n'est pas opposée à la libre pratique de la charité. Elle correspond au contraire à l'idée que l'on se fait sur la terre d'un bon fils, d'une bonne fille. Elle est donc à plus forte raison la marque même des enfants de Dieu. La volonté du Père est par nature extérieure à nous. Elle le reste, mais par la grâce de Dieu elle devient *aussi* intérieure. Notre liberté n'est pas supprimée. Au contraire elle est restaurée, mais cette liberté consiste précisément à choisir de notre propre volonté le vrai bien, qui est la volonté de Dieu avant d'être la nôtre. Cette dernière affirmation appelle un petit commentaire.

La liberté humaine

Nous pouvons mesurer ici en effet l'importance de la liberté, et d'une juste notion de la liberté, dans la plupart des problèmes humains et des questions théologiques, et particulièrement dans l'affaire qui nous occupe. Si l'on définit la liberté comme le droit ou la capacité de faire n'importe quoi, tout ce qui nous passe par la tête, alors la Loi lui apparaîtra toujours plus ou moins

le Christ que de la maintenir. Les rites chrétiens, même s'ils rappellent çà et là les rites judaïques, ont une valeur, mais d'un autre ordre : ils prolongent l'Incarnation, n'ayant plus à la préfigurer; ils permettent et expriment une participation réelle, bien qu'à certains égards anticipée, au royaume éternel, plutôt qu'ils n'en sont une simple préfiguration. Il y aurait toute une étude à faire sur le rôle des rites dans la Nouvelle Alliance. On verrait que les considérations qui vont suivre sur la loi morale pourraient s'y appliquer aussi en grande partie.

contraire. Pour être logique, cette liberté aboutit à l'anarchie, qui est en fait un esclavage, le contraire de la liberté, même telle qu'on l'a faussement conçue, car l'être est alors asservi à ses passions déréglées, suscitées elles-mêmes par les circonstances variables traversées par l'individu. Or, la liberté n'est pas de faire tout ce qui me passe par la tête, mais c'est que me passe vraiment par la tête, c'est-à-dire que passe par ma volonté tout ce que je fais. Non pas faire tout ce que je veux, mais vouloir tout ce que je fais. Ou plutôt, oui, faire ce que je veux, non pas tout ce que je pourrais vouloir, mais ce que je veux quand je suis pleinement moi-même et non la caricature d'un être humain. Les mauvais libertaires que nous sommes tous plus ou moins devraient se définir des caricatures humaines dégénérées et égarées portant trop souvent leur volonté vers des caricatures du vrai bien.

Exprimons cela plus rigoureusement. Au lieu de la définition rappelée plus haut, qui entraîne une opposition entre la liberté et la Loi, adoptons de la liberté humaine la définition classique : la capacité de choisir entre plusieurs biens particuliers pour lesquels l'homme se détermine dans sa recherche insatiable du bien absolu qui ne lui est pas accessible ici-bas. Cette liberté s'abuse chez tous les hommes en leur faisant prendre souvent, sinon toujours, un bien particulier pour le bien absolu. On conçoit alors comment Dieu restaure la liberté par deux démarches complémentaires. La première est de se présenter lui-même, bien absolu, sous les apparences d'un bien particulier, en devenant une créature particulière, accessible à l'homme. L'autre démarche consiste à illuminer l'âme pour lui permettre de reconnaître le bien absolu dans cet être particulier. En se vouant à cet être particulier qui est le bien absolu, en choisissant de conformer sa propre volonté à la sienne, le croyant éprouve que son libre-arbitre devient enfin pleinement ce à quoi il le sentait destiné; il trouve enfin à sa portée l'objet qui lui est propre, et du même coup il obéit à la Loi divine. La Loi et la liberté humaine se rencontrent ainsi pleinement, sans opposition [1].

Deuxième objection : La Loi se présente sous une forme détaillée *et* négative *qui est incompatible avec l'affirmation de saint Paul : « Tout m'est permis ». Tout commandement particulier devient superflu pourvu que l'on soit rempli d'amour pour Dieu et le prochain. La charité remplace avec avantage toutes les règles.*

Nous accordons que la forme négative est tout à fait inadéquate à formuler la règle de la vie chrétienne, et que l'accumulation de toutes les prescriptions que l'on voudra est impuissante à rendre compte de l'attitude morale du croyant régénéré. C'est là une différence réelle entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. Il n'en faut pas conclure cependant que la volonté de Dieu exprimée dans l'Ancien Testament ne s'impose pas à nous. La même volonté de Dieu s'exprime sous une forme valable, mais imparfaite parce que négative et multiple, avant la venue du Christ, et sous une forme parfaite dans le Sommaire de la Loi et l'imitation du Christ. La même volonté ! Du reste il serait facile de montrer que la Loi de l'Ancien Testament n'est pas uniquement négative, preuve en soient les deux propositions du Sommaire, qui s'y trouvaient déjà.

[1] Cf. notre première thèse, p. 58.

La croissance en Christ

Sous cette forme imparfaite, la Loi, y compris les préceptes détaillés de la Nouvelle Alliance, est non seulement vraie; elle est encore utile à notre croissance en Christ, qu'il faut distinguer des progrès au sens strict.

Un progrès, en effet, est un avancement, et, dans un sens plus étroit, un passage du faux au vrai, de l'injuste au juste. Il suppose alors une rupture avec le passé, du moins sur certains points. La croissance au contraire consiste toujours à ajouter à certains biens d'autres biens qui leur sont organiquement unis en vertu d'un principe vital intégralement présent dès le commencement [1]. Un petit enfant est déjà parfaitement une personne humaine, la même qu'à douze ans, qu'à vingt ou trente-trois ans, et jusqu'à la mort, et pour l'éternité. S'il était sans péché, il n'aurait aucun « progrès » à faire, et on peut l'affirmer en fait de notre Seigneur Jésus-Christ, comme des plantes et des animaux sauvages. Ainsi en est-il du croyant sous un certain rapport. Dès qu'il est entré dans la vie nouvelle par son union avec le Christ (en acceptant l'Evangile, en recevant le baptême), il est une nouvelle créature, il est en Christ, il est intégralement un enfant de Dieu, bien qu'il soit encore dans l'enfance de la vie éternelle. Il doit croître encore : il faut que l'implicite en lui devienne explicite. « Devenez ce que vous êtes », dit en substance l'Apôtre.

Pour comprendre ici le rôle de la loi détaillée, voyons d'abord comment s'opère la croissance lorsqu'il n'y a pas de progrès tel que nous l'avons entendu. Prenons l'exemple d'un jeune chêne. Le principe vital qui lui est propre s'exprime d'abord en une tige, des racines, puis des feuilles, des fruits, un tronc de plus en plus épais qui fournit un beau bois, un ensemble de branches donnant à l'arbre accompli sa physionomie achevée. Cette croissance est le fait de l'assimilation successive et persévérante, par le principe vital, des substances contenues dans la terre, avec le concours de l'eau, du vent, du soleil. Le Christ, lui aussi, connut une croissance, un épanouissement, un accomplissement de sa vie de Christ dans la mesure où sa charité persévérante et constamment parfaite trouva des aliments et des occasions de s'exprimer dans les circonstances qu'il traversa de son enfance à sa mort, dans les personnes qu'il rencontra sur sa route. C'est à sa dernière heure seulement qu'il prononça : « Tout est accompli ! » Or, au fur et à mesure que les événements se présentaient, il trouva dans la loi morale de son peuple, parce qu'elle était la loi universelle voulue par Dieu pour toute l'humanité, le langage qui lui permit d'exprimer sa charité. Il ne pouvait pas inventer ce moyen d'expression, s'il voulait non seulement se faire comprendre autour de lui mais surtout et tout simplement s'exprimer lui-même dans la plénitude

[1] Lorsqu'on parle du Progrès avec une majuscule, on prétend généralement par là que l'être, ou l'humanité, progresse nécessairement de soi-même du mal au bien, du moins juste au plus juste. Mais on fait ainsi une confusion entre la croissance et les progrès, attribuant indûment à ceux-ci un caractère de nécessité qui n'appartient qu'à celle-là.

de son humanité [1]. Chacun sait en effet que la vie d'un individu est insuffisante à créer un langage. On le reçoit, on l'apprend, on se l'approprie, on le fait revivre; parfois, rarement, on l'enrichit, dans une infime proportion, mais on ne le crée pas.

Comme notre Seigneur, le croyant, à son tour, trouve dans la loi morale détaillée (dans ses éléments positifs plus encore que dans ses interdictions, il est vrai) le langage qui lui permettra d'ajouter, au gré des circonstances et des époques de sa vie, de nouveaux actes de charité dont l'ensemble fera de lui un chrétien accompli. « Enfants, obéissez à vos parents. » « Pères, n'irritez pas vos enfants. » Ce n'est pas au même âge que le chrétien pourra vivre ces deux expressions particulières de la charité ! La croissance prend son temps, mais ne le perd pas non plus. L'être vraiment vivant saisit tout ce qui passe pour s'épanouir et s'accomplir.

Sans doute, nous paraissons ignorer ici le péché. Mais certains antinomistes observent non sans quelque raison que l'homme régénéré par la grâce est délivré du péché. C'est pour eux, plus exactement pour tenir compte de la part de vérité qu'ils énoncent, qu'il fallait démontrer d'abord l'utilité de la Loi détaillée comme moyen d'expression de la vie du chrétien en Christ dans sa croissance vers la plénitude, indépendamment du péché. Il n'en reste pas moins que le croyant, comme le Christ, vit dans un monde de pécheurs et que, de plus, il reste toujours exposé lui-même ici-bas à la contagion du péché. A ces titres encore, il a besoin de la Loi détaillée. Voyons pourquoi.

Comme le Christ, il vit dans un monde de pécheurs. Dans chaque acte par lequel il exprime *hic et nunc* sa charité, il doit donc pouvoir se référer au précepte particulier qu'il pratique en l'espèce, afin que cet acte de charité apparaisse comme l'accomplissement de la volonté de Dieu à ceux qui sont partiellement ou totalement aveugles sur ce qu'est la charité dans son essence. Ainsi, la Loi détaillée est non seulement un moyen d'expression dont l'homme a besoin pour s'accomplir; elle est encore le langage commun entre ceux qui connaissent la charité et ceux qui l'ignorent.



Mais surtout, de plus, comme nous venons de le dire, le croyant même régénéré reste toujours ici-bas exposé à la contagion du péché, et il est lui-même affaibli par son état de péché antérieur à son adhésion au Christ. Son esprit est embarrassé de mille erreurs et hésitations, les habitudes du vieil homme se frayant sans cesse un nouveau passage au travers des inspirations de la grâce. Bref, le Diable, comme un loup ravisseur, rôde autour du troupeau, cherchant qui il pourra dévorer. Le chrétien n'a-t-il pas besoin d'un guide qui lui évite les faux-pas lorsque se présentera dans sa vie une circons-

[1] La nécessité de se faire comprendre — un des objectifs essentiels de l'Incarnation — autrement dit le besoin de s'exprimer à l'égard d'autrui fut, pour le Christ comme pour tout homme, intimement lié à la nécessité tout aussi essentielle de s'exprimer en quelque sorte à lui-même. Ayant assumé pleinement notre nature humaine, le Christ, aussi bien que chacun de nous, devait user du langage de son peuple et de son temps pour s'exprimer, pour s'expliciter, pour s'accomplir lui-même. C'est sur ce point que nous désirons insister ici, nous réservant de revenir un peu plus bas sur sa conséquence : la possibilité de se communiquer à l'humanité.

La croissance en Christ

Sous cette forme imparfaite, la Loi, y compris les préceptes détaillés de la Nouvelle Alliance, est non seulement vraie; elle est encore utile à notre croissance en Christ, qu'il faut distinguer des progrès au sens strict.

Un progrès, en effet, est un avancement, et, dans un sens plus étroit, un passage du faux au vrai, de l'injuste au juste. Il suppose alors une rupture avec le passé, du moins sur certains points. La croissance au contraire consiste toujours à ajouter à certains biens d'autres biens qui leur sont organiquement unis en vertu d'un principe vital intégralement présent dès le commencement [1]. Un petit enfant est déjà parfaitement une personne humaine, la même qu'à douze ans, qu'à vingt ou trente-trois ans, et jusqu'à la mort, et pour l'éternité. S'il était sans péché, il n'aurait aucun « progrès » à faire, et on peut l'affirmer en fait de notre Seigneur Jésus-Christ, comme des plantes et des animaux sauvages. Ainsi en est-il du croyant sous un certain rapport. Dès qu'il est entré dans la vie nouvelle par son union avec le Christ (en acceptant l'Evangile, en recevant le baptême), il est une nouvelle créature, il est en Christ, il est intégralement un enfant de Dieu, bien qu'il soit encore dans l'enfance de la vie éternelle. Il doit croître encore : il faut que l'implicite en lui devienne explicite. « Devenez ce que vous êtes », dit en substance l'Apôtre.

Pour comprendre ici le rôle de la loi détaillée, voyons d'abord comment s'opère la croissance lorsqu'il n'y a pas de progrès tel que nous l'avons entendu. Prenons l'exemple d'un jeune chêne. Le principe vital qui lui est propre s'exprime d'abord en une tige, des racines, puis des feuilles, des fruits, un tronc de plus en plus épais qui fournit un beau bois, un ensemble de branches donnant à l'arbre accompli sa physionomie achevée. Cette croissance est le fait de l'assimilation successive et persévérante, par le principe vital, des substances contenues dans la terre, avec le concours de l'eau, du vent, du soleil. Le Christ, lui aussi, connut une croissance, un épanouissement, un accomplissement de sa vie de Christ dans la mesure où sa charité persévérante et constamment parfaite trouva des aliments et des occasions de s'exprimer dans les circonstances qu'il traversa de son enfance à sa mort, dans les personnes qu'il rencontra sur sa route. C'est à sa dernière heure seulement qu'il prononça : « Tout est accompli ! » Or, au fur et à mesure que les événements se présentaient, il trouva dans la loi morale de son peuple, parce qu'elle était la loi universelle voulue par Dieu pour toute l'humanité, le langage qui lui permit d'exprimer sa charité. Il ne pouvait pas inventer ce moyen d'expression, s'il voulait non seulement se faire comprendre autour de lui mais surtout et tout simplement s'exprimer lui-même dans la plénitude

[1] Lorsqu'on parle du Progrès avec une majuscule, on prétend généralement par là que l'être, ou l'humanité, progresse nécessairement de soi-même du mal au bien, du moins juste au plus juste. Mais on fait ainsi une confusion entre la croissance et les progrès, attribuant indûment à ceux-ci un caractère de nécessité qui n'appartient qu'à celle-là.

de son humanité [1]. Chacun sait en effet que la vie d'un individu est insuffisante à créer un langage. On le reçoit, on l'apprend, on se l'approprie, on le fait revivre; parfois, rarement, on l'enrichit, dans une infime proportion, mais on ne le crée pas.

Comme notre Seigneur, le croyant, à son tour, trouve dans la loi morale détaillée (dans ses éléments positifs plus encore que dans ses interdictions, il est vrai) le langage qui lui permettra d'ajouter, au gré des circonstances et des époques de sa vie, de nouveaux actes de charité dont l'ensemble fera de lui un chrétien accompli. « Enfants, obéissez à vos parents. » « Pères, n'irritez pas vos enfants. » Ce n'est pas au même âge que le chrétien pourra vivre ces deux expressions particulières de la charité ! La croissance prend son temps, mais ne le perd pas non plus. L'être vraiment vivant saisit tout ce qui passe pour s'épanouir et s'accomplir.

Sans doute, nous paraissons ignorer ici le péché. Mais certains antinomistes observent non sans quelque raison que l'homme régénéré par la grâce est délivré du péché. C'est pour eux, plus exactement pour tenir compte de la part de vérité qu'ils énoncent, qu'il fallait démontrer d'abord l'utilité de la Loi détaillée comme moyen d'expression de la vie du chrétien en Christ dans sa croissance vers la plénitude, indépendamment du péché. Il n'en reste pas moins que le croyant, comme le Christ, vit dans un monde de pécheurs et que, de plus, il reste toujours exposé lui-même ici-bas à la contagion du péché. A ces titres encore, il a besoin de la Loi détaillée. Voyons pourquoi.

Comme le Christ, il vit dans un monde de pécheurs. Dans chaque acte par lequel il exprime *hic et nunc* sa charité, il doit donc pouvoir se référer au précepte particulier qu'il pratique en l'espèce, afin que cet acte de charité apparaisse comme l'accomplissement de la volonté de Dieu à ceux qui sont partiellement ou totalement aveugles sur ce qu'est la charité dans son essence. Ainsi, la Loi détaillée est non seulement un moyen d'expression dont l'homme a besoin pour s'accomplir; elle est encore le langage commun entre ceux qui connaissent la charité et ceux qui l'ignorent.

Mais surtout, de plus, comme nous venons de le dire, le croyant même régénéré reste toujours ici-bas exposé à la contagion du péché, et il est lui-même affaibli par son état de péché antérieur à son adhésion au Christ. Son esprit est embarrassé de mille erreurs et hésitations, les habitudes du vieil homme se frayant sans cesse un nouveau passage au travers des inspirations de la grâce. Bref, le Diable, comme un loup ravisseur, rôde autour du troupeau, cherchant qui il pourra dévorer. Le chrétien n'a-t-il pas besoin d'un guide qui lui évite les faux-pas lorsque se présentera dans sa vie une circons-



[1] La nécessité de se faire comprendre — un des objectifs essentiels de l'Incarnation — autrement dit le besoin de s'exprimer à l'égard d'autrui fut, pour le Christ comme pour tout homme, intimement lié à la nécessité tout aussi essentielle de s'exprimer en quelque sorte à lui-même. Ayant assumé pleinement notre nature humaine, le Christ, aussi bien que chacun de nous, devait user du langage de son peuple et de son temps pour s'exprimer, pour s'expliciter, pour s'accomplir lui-même. C'est sur ce point que nous désirons insister ici, nous réservant de revenir un peu plus bas sur sa conséquence : la possibilité de se communiquer à l'humanité.

tance nouvelle, occasion de chute ou de croissance en Christ ? Dans ces épreuves, ces tentations, Dieu nous a donné un tuteur, comme au jeune plant le jardinier. Parallèlement au Saint-Esprit qui inspire nos vies, Dieu nous offre le secours de la Loi détaillée, voire négative, pour guider notre croissance dans la sainteté, pour y faciliter les progrès nécessaires. Il y aurait de l'orgueil à dédaigner cet appui.

A cet égard, la tendance moderne à placer la morale en toute circonstance sur le terrain de l'absolu est très préjudiciable à cette croissance. Ceux qui veulent sauter à pieds joints dans la sainteté [1] par-dessus la morale courante et les règles et usages de cette morale relative méconnaissent une des lois fondamentales de la vie humaine, qui participe toujours, qu'on le veuille ou non, à la nature des êtres terrestres, aux lois générales de leur croissance et de leur plein épanouissement, même dans la poursuite de la sainteté surnaturelle. Cette dernière a besoin ici-bas du support de la morale relative et imparfaite, mais concrète [2].

C'est sans doute un grand piège que de s'imaginer être en règle avec le Seigneur par la pratique assidue d'une discipline individuelle ou sociale, par le respect de « ce qui se fait » et l'horreur pudique de « ce qui ne se fait pas ». C'est le légalisme proprement dit. Mais vouloir rejeter ces béquilles serait un geste de présomption plus dangereux encore, et ne ferait que désosser la sainteté et l'exposer inconsistante aux assauts du démon. Il est nécessaire parfois de briser les cadres, de casser le col du vase pour en

[1] Selon l'expression de René ou d'Henri Gillouin, sauf erreur.

[2] On peut poser ici la question des œuvres dites surérogatoires. Existe-t-il des actes qui non seulement dépassent la morale courante et relative, mais dépassent même les devoirs de la charité ? Y a-t-il, en d'autres termes, des actes de charité non obligatoires ? Certes, la charité cherche, au-delà des obligations de la Loi, des actes gratuits à accomplir, mais cela même est un devoir général, d'où il résulte que ces œuvres ne peuvent être qualifiées de surérogatoires. Cependant, entre toutes les occasions de ce genre qui se présentent à l'homme régénéré, aucune en particulier n'apparaît comme obligatoire (si l'on réserve du moins les cas de vocation, qui sont une autre affaire et de toute façon ne constituent qu'une partie du sujet) parce que ces occasions sont trop nombreuses pour être toutes saisies dans les limites d'une vie terrestre. L'homme doit donc choisir, et la liberté de ce choix souligne, sans la constituer essentiellement, la gratuité de l'acte, ce qui donne à celui-ci l'apparence de la surérogation. L'Eglise s'est peut-être laissé prendre parfois à cette apparence.



Il faut en tout cas relever ceci : dès qu'on se place à l'égard de quelqu'un dans une situation non obligatoire par un acte gratuit de charité, on contracte souvent de nouveaux devoirs. Si j'entre dans une communauté religieuse, si je vais voir un malade qui ne m'est rien, je fais un acte libre auquel rien de particulier ne m'oblige, mais j'assume par là des devoirs nouveaux : il serait contraire à la charité de me désintéresser du malade sans motif avant la fin de ses peines, de quitter la communauté aussi librement que j'y suis entré ou, à tout le moins, de ne pas me ranger aux règles et à l'esprit de la communauté. La charité est inventive et offre ce paradoxe de multiplier, mais gratuitement, les obligations.

C'est le lieu de remarquer que même certains actes non pas supérieurs à la morale relative, mais contraires à cette morale, donc à la charité, entraînent eux aussi des obligations qui n'auraient pas existé si l'on s'en était tenu à la Loi, expression de la charité. Ainsi, même si l'on admet qu'il est contraire à la volonté de Dieu qu'un homme divorcé se remarie, on doit reconnaître cependant que du moment que l'on a usé de sa liberté pour commettre cet acte, on contracte à l'égard du nouveau conjoint des obligations auxquelles la charité interdit de se soustraire. On doit en dire autant, à des degrés divers, de la plupart des adultères, sinon de tous.

répandre le parfum là où il est beau de le répandre. Encore faut-il qu'il y ait des vases à briser, afin que le parfum soit conservé jusqu'au jour exceptionnel d'une offrande de ce genre. Du reste, ne vaut-il pas mieux, chaque fois que cela est possible, incliner le vase de la Loi pour en verser le parfum, plutôt que le briser ? Il est plus facile de redresser un vase intact que d'en réparer un brisé. Il est plus facile de revenir à la règle après l'état d'exception momentané que de recréer des règles qui ont été brisées par principe [1].

Troisième objection : La Loi est le pédagogue qui nous conduit vers le Christ et nous forme pour lui. Or, nous sommes en Christ, le but est atteint; nous estimons le pédagogue inutile *désormais, étant entrés par le Christ dans la qualité et tous les privilèges d'enfants de Dieu.*

Nous accordons cela pour ceux qui sont en Christ, encore que les conséquences morales de cette appartenance au Corps de Christ soient toujours intermittentes chez ceux qui sont dans l'Eglise militante et que ce rôle de la Loi ne soit donc jamais définitivement périmé pour eux.

Mais il y a l'évangélisation, la mission. L'Eglise s'adresse aussi à ceux qui ne sont pas encore en Christ. Elle doit leur présenter ce pédagogue indispensable. Comment leur annoncer le pardon sans présenter d'abord, ou au moins simultanément, cette Loi extérieure et terrifiante qui révèle le péché ? Et à ceux dont l'appartenance au Corps de Christ est douteuse, ne doit-elle pas aussi annoncer la Loi avec le pardon ? Enfin les élus proprement dits, même dans l'état de gloire, ne doivent-ils pas perpétuer le souvenir de ce pédagogue pour entretenir en eux la reconnaissance envers le Sauveur qui les en a délivrés ?

Ainsi, certes, le croyant n'est plus soumis à ce pédagogue, il n'est plus enfermé dans l'impasse dont il a dû soupirer pouvoir échapper, mais le rappel de cette impasse ne doit jamais quitter l'assemblée des croyants, l'Eglise.

Quatrième objection : La Loi terrifie. *L'amour parfait* bannit la crainte. *Avec vos règles, votre discipline ecclésiastique, dit-on, vous éloignez les gens de l'Evangile, que vous dénaturez du reste ainsi.*

L'amour parfait bannit la crainte. C'est vrai. C'est un changement radical dans l'attitude de l'homme envers Dieu. Le croyant est délivré de la terreur que lui inspire Dieu au travers de la Loi, parce qu'il se sait pardonné et aimé, tel qu'il est, pécheur. Privée de ce caractère de terreur, la Loi n'en subsiste pas moins comme expression de la volonté de Dieu, avec les réserves que nous avons déjà énoncées.



Cependant, pour maintenir à la Loi son rôle de pédagogue, il serait désirable que l'Eglise soit un témoin de la terreur légitime et salutaire que Dieu

[1] Autrement dit, l'exception confirme la règle, ayant besoin de son support pour ne pas perdre toute valeur. Les auditeurs de cet exposé ont pu entendre le même jour Mgr Neill, évêque anglican, confirmer à son insu notre manière de voir par les remarques suivantes à propos des questions délicates soulevées par la pratique de l'intercommunion : « L'exception due à l'économie de la charité ne saurait changer la règle. L'exception ne doit pas pouvoir être citée comme un précédent, car la charité n'est pas un principe juridique. Peut-être est-il prudent de ne se permettre une exception que si elle est bien comprise comme telle, c'est-à-dire si elle ne risque pas d'affaiblir la Loi. Il faut que l'exception confirme la règle et ne la détruise pas. »

inspire au pécheur non encore repentant. Comment doit-elle s'y prendre sans dénaturer l'Evangile et sans retomber dans le légalisme ? Problème délicat ! Les chrétiens y ont souvent fait des faux pas, dans les deux sens. L'Eglise doit-elle se contenter de paroles ou y joindre des actes ? Les chrétiens doivent-ils, à l'égard d'autrui — comme on le voit chez certains parents et éducateurs — faire sentir avant tout la crainte extérieure de l'autorité, image de l'autorité divine, ou doivent-ils uniquement, ou principalement, à l'exemple du Christ, assumer eux-mêmes les conséquences douloureuses de la sévérité en matière de mœurs ? Les réponses à ces questions vraiment délicates varient sans doute selon les circonstances et méritent une étude que nous ne pouvons qu'effleurer ici. Il nous paraît par exemple que l'Eglise doit condamner sans aucune équivoque certains actes (le divorce, le suicide, etc.) sans condamner les personnes elles-mêmes d'une manière absolue, le jugement des personnes n'appartenant qu'à Dieu. Il nous semble également que l'Eglise pourrait faire avec fruit un commentaire approprié des malheurs privés et des cataclysmes publics, signes de la sévérité divine. Nous nous bornons à livrer ces suggestions à ceux qui voudraient s'attacher avec raison à étudier les voies et moyens par lesquels l'Eglise doit maintenir le rôle actuel de la Loi [1].

Cinquième objection : La Loi donne la mort. *Le Christ donne la* vie. *C'est le sens principal qu'il faut donner en effet à l'expression : « La lettre tue. L'Esprit fait vivre ».*

Après tout ce que nous avons établi jusqu'ici, il est possible de répondre très brièvement à cette objection. Oui, la Loi sans le Christ provoque la mort du pécheur. Oui, notre Seigneur nous délivre de cette mort. Mais il ne supprime pas pour autant la volonté de Dieu exprimée par la Loi.

Faut-il se contenter de cette réponse ? N'y a-t-il pas de rapport plus étroit entre la mort provoquée par la Loi (la lettre qui tue) et la mort de Jésus-Christ, lui qui est le fondement de toute vérité et de toute réalité religieuses ?

La mort du Christ

Peut-on imaginer qu'en instituant la Loi qui condamne à la mort le pécheur, Dieu ait fait abstraction de l'expiation assumée par son Fils ? Les païens ne pouvaient qu'ignorer, mais nous devons bien voir que cet acte de justice en apparence cruel (la condamnation portée par la Loi) fut dominé dès l'origine par un acte positif d'amour. Le don de la Loi qui instituait la mort du pécheur instituait en réalité la mort volontaire du Fils de Dieu le tout premier, en plein accord avec son Père, en vue du pardon, en vue de la vie. Le péché était virtuellement expié par l'acte même qui le condamnait. A cet acte de suprême justice auquel Dieu se soumettait lui-même pour nous, Dieu associe maintenant les croyants, qui, par la grâce du Saint-Esprit, acceptent librement cette condamnation, unis au Christ, par amour pour Dieu. Ils deviennent ainsi des justes en partageant les intentions de leur Rédempteur, et ils vénèrent cette Loi, cette lettre qui tue, parce qu'elle leur

[1] Voir aussi à ce propos nos thèses IV à VIII, p. 58-59.

permet de s'associer à la mort du Christ afin de ressusciter avec lui à la gloire du Père [1].

C'est sans doute ce que n'ont pas compris les antinomistes, qui restent à mi-chemin de la vérité en considérant la mort (et toute autre punition) avant tout comme une passion, c'est-à-dire en définitive un malheur, et non une action. Elle est bien une passion, et notre Seigneur l'a acceptée comme telle, mais par le fait qu'il l'a acceptée volontairement, il a ajouté à cet événement passif une intention d'amour. Plus exactement, il a surmonté cet événement passif sans le supprimer et en a fait un acte positif de charité, acte déjà accompli en Dieu dès avant la promulgation de la Loi. La passion a été ainsi élevée à la dignité d'une action. La lettre qui tue se révèle en Christ un instrument de vie, et ainsi la considèrent tous ceux qui sont devenus une même plante avec le Christ.

Il ne faut donc pas dire : « La lettre tue, laissons-la puisqu'elle tue, éliminons-la en faveur de l'Esprit qui fait vivre. » Il faut dire au contraire : « La lettre tue, c'est un moyen de salut voulu par Dieu et jamais périmé; c'est un fait permanent dont l'Esprit de Dieu s'empare non pour le supprimer mais pour en faire un acte qui donne la vie. » *L'Esprit fait vivre :* c'est le fait essentiel. *La lettre tue* : c'est l'instrument, la condition. La lettre tue, l'Esprit fait vivre : deux aspects complémentaires de la même réalité, comme Vendredi-Saint et Pâques [2].

Voilà qui réhabilite singulièrement le rôle de la Loi dans l'Eglise, mais à une condition, une condition indispensable malheureusement omise trop souvent par les défenseurs de la Loi : Ceux qui, dans l'Eglise, exercent l'autorité de la part de Dieu ne doivent pas se désolidariser de ceux auxquels s'applique la lettre qui tue; ils doivent être prêts à assumer, avec le Christ et comme lui, les conséquences désagréables de la Loi. C'est pour souligner cette condition que notre Seigneur dénonce les docteurs de la Loi chargeant les hommes de fardeaux difficiles à porter et n'y touchant pas du doigt eux-mêmes (Luc 11. 46). Ces docteurs de la Loi existent encore, nombreux, hélas ! et expliquent la réaction compréhensible mais aveugle des antinomistes contre leurs propres parents, contre des éducateurs, contre des gens bien-pensants ou de nombreux prédicateurs de la loi morale. C'est pour l'avoir compris aussi que saint Paul déclare qu'il souhaiterait d'être lui-même anathème, séparé du Christ, pour ses frères juifs (Rom. 9. 3), et que

[1] Pour user d'un langage plus ontologique, on peut remarquer d'abord la distinction à opérer entre la mort coupable (Mon Dieu, je t'abandonne) qui est un acte négatif, un manque d'être auquel le Christ n'a pas participé, et la mort châtiment (Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?) qui est la conséquence voulue par Dieu de la première. On remarquera ensuite que cette conséquence du péché, étant voulue par Dieu, ne saurait constituer essentiellement un manque d'être. Bien plus, comme Dieu est amour, elle ne peut être qu'un acte souverain charitable, voilé pour les païens sous les apparences d'une contradiction cruelle entre la justice et la charité, mais mis en lumière par la mort et la résurrection du Seigneur.

[2] Il apparaît ainsi, au surplus, que le Christ ne vient pas en second, ici, à la remorque de l'humanité, lorsqu'il « participe à la mort des pécheurs », mais qu'il tient bien le premier rang par sa libre et éternelle consécration à la mort sur la croix dès la promulgation de la Loi dans la pensée divine.

des chrétiens, à sa suite, comme on l'a vu au cours des âges, ont exprimé ce même vœu charitable d'être damnés pour le salut de leur prochain.

Ce que nous venons de voir des rapports de la Loi et de la mort de notre Seigneur nous a permis de toucher un des nœuds du problème qui nous a occupés : le rôle de la Loi dans l'Eglise. Nous avons réservé pour la fin une dernière objection des antinomistes qui va nous amener à rassembler l'essentiel de nos conclusions.

Dernière objection : La Loi est abolie par l'Evangile. Tout simplement! C'est scripturaire, à l'évidence! La foi remplace la Loi, *tel est le sens général des Epîtres aux Romains et aux Galates. Et saint Jean n'écrit-il pas au début de son Evangile : « La Loi a été donnée par Moïse. La grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ »? La cause est entendue!*

Nous l'accordons : la foi remplace la Loi pour l'obtention de la justice. Ce n'est pas l'observation de la Loi qui nous ouvre l'accès auprès de Dieu; c'est la foi en Jésus-Christ. La Loi est impuissante, ou plus exactement l'homme sous le régime de la Loi est impuissant à se réconcilier avec Dieu. Se remettre sous le joug de la Loi, dans ce sens, c'est faire du légalisme, c'est contraire à l'Evangile. Mais si le rôle de la Loi est différent, il ne s'ensuit pas que la Loi soit anéantie par la foi; au contraire, elle est restaurée, amenée à sa perfection, et il est frappant de constater que presque à chaque page des Epîtres aux Romains et aux Galates (précisément !) l'Apôtre l'affirme avec force.

Pourquoi donc se trouve-t-il des chrétiens pour affirmer l'abolition de la Loi dans l'Evangile ? Nous en avons relevé deux raisons au cours de cette étude. Nous avons vu qu'il y a entre la Loi de l'Ancienne Alliance et la Loi dans l'Evangile des différences de nature, de rôle et de perspective que nous allons résumer maintenant, tout en marquant en quoi la Loi subsiste et s'accomplit dans l'économie nouvelle. Nous avons aussi observé que ces différences ont été souvent négligées par les zélés défenseurs de la Loi dans l'Eglise. Ce dernier motif est propre à donner une compréhension plus indulgente des égarements des antinomistes, qui ont pu souvent être agacés ou scandalisés par une attitude trop judaïque et peu chrétienne sur ce chapitre-là. Lorsqu'on s'écarte de l'unité harmonieuse qui est aussi une tension équilibrée de tous les éléments de la Révélation et de la vie chrétienne, une hérésie appelle l'hérésie contraire.

Résumé des rapports entre la Loi de l'Ancienne Alliance et la Loi dans l'Evangile

Dans l'Ancienne Alliance, la Loi est extérieure à l'homme. Dieu l'impose sous une forme principalement négative et détaillée, avec des menaces et la promesse de biens terrestres. Dans l'Evangile, sans cesser d'être extérieure, la Loi devient aussi intérieure, c'est-à-dire librement voulue par le croyant, non plus par crainte, mais par amour, objet d'un seul double commandement positif qui peut aussi être entendu comme une promesse : « tu aimeras ».

La récompense consiste dans la pratique même de cet amour dont la cause et le résultat sont l'union pacifique avec Dieu, la participation à la vie divine, récompense éminemment surnaturelle et éternelle. Plaisir et vertu sont parfaitement réunis et s'accroissent de leur union même, puisqu'il n'existe pas de plus grand plaisir pour l'homme que de faire librement un acte de vertu par amour pour Dieu, et qu'il n'y a pas de vertu à faire la volonté de Dieu à contre-cœur, c'est-à-dire sans y trouver le suprême plaisir.

Sous l'Ancienne Alliance, Dieu dit à l'homme : *Fac quod jubeo*, « fais ce que j'ordonne ». Animé par le Saint-Esprit, le chrétien demande à Dieu : *Da quod jubes*, « donne ce que tu ordonnes ». La Loi garde toute sa valeur par le fait même du secours que Dieu nous accorde pour l'accomplir.

La pratique de la Loi, sous l'Ancienne Alliance, est un acte servile ou mercantile. Pour le chrétien, c'est un acte libre, filial et généreux, et un geste de reconnaissance envers le Sauveur, le Dieu qui nous aime, nous pardonne et nous régénère. C'est un acte gratuit, bien que la transgression, de l'aveu même du croyant, soit digne du châtiment de la mort.

La loi cérémonielle, ombre des biens dont la réalité est en Christ, est caduque. Elle est remplacée, sur le plan liturgique, par des sacrements et des usages qui prolongent l'Incarnation et expriment l'unité du Corps de Christ avec sa Tête.

La loi morale est portée à sa perfection. Elle cesse d'être le pédagogue qui conduit au Christ, bien que ce rôle de la loi morale doive toujours être rappelé parmi les élus pour entretenir leur gratitude envers Celui qui les a délivrés de cet esclavage, et présenté en paroles et en actes par l'Eglise à ceux dont l'union au Corps de Christ est encore inexistante ou douteuse, ou intermittente dans ses conséquences morales.

Enfin, sous l'Ancienne Alliance, la Loi institue la mort passive du pécheur comme une punition. Sous l'action de la grâce, et jusqu'au retour du Christ, cette mort passive instituée par la Loi est assumée librement par les membres du Corps de Christ et devient ainsi un acte positif d'amour.

Il reste à remarquer que la Loi, dans l'Ancienne Alliance, terrifie le pécheur et crée un fossé entre Dieu et l'homme, si bien que le peuple n'osait même pas regarder le visage de Moïse, homme de Dieu, qui lui transmettait la Loi divine, tandis que le Saint-Esprit est donné pour réunir les fidèles en un seul corps avec Dieu, en Christ, par la pratique effective du commandement d'amour.



Saint Augustin résume en moins de deux lignes les rapports de la Loi et de la grâce : « La Loi a été donnée afin qu'on recherchât la grâce. La grâce a été donnée afin qu'on accomplît la Loi. » *Lex ergo data est ut gratia quaereretur, gratia data est ut lex impleretur.* Et il ajoute : « Et si la Loi n'était pas accomplie, cela ne provenait pas d'un défaut qu'elle aurait eu, mais d'un défaut de la sagesse charnelle. Ce vice, la Loi devait le montrer, la grâce le guérir. » *Quod vitium per legem demonstrandum, per gratiam sanandum fuit* [1].

[1] *Op. cit.*, XIX, 34, p. 128-129.

Conclusion

Les thèses suivantes nous paraissent propres à guider l'attitude des chrétiens dans la question de la Loi dans l'Eglise.

I. L'Eglise doit fermement et sans relâche affirmer et démontrer que la vie chrétienne, par la pure grâce de Dieu, implique essentiellement le fait d'accomplir librement le vrai bien sans contrainte extérieure. Elle doit aussi rappeler que le bien consiste à obéir filialement à Dieu, en nous conformant à sa volonté telle qu'elle nous est révélée d'abord extérieurement.

II. Négative ou positive, mais de toute façon détaillée, la loi morale de l'Ancien Testament, avec les préceptes du Nouveau Testament et de l'Eglise fidèle en général, n'est ni fausse ni périmée, malgré son expression imparfaite, à condition d'être mise en rapport avec la charité dont elle ne doit être qu'une illustration. A ce titre, elle peut être un guide utile sur le chemin de la sanctification, principalement par ses éléments positifs, et elle est un moyen d'expression nécessaire dans la croissance en Christ qui est le fait du croyant, croissance qu'il ne faut pas confondre avec les progrès qui l'accompagnent en fait.

III. En rendant sensible la nécessité du pardon et de la régénération, la Loi, principalement dans ses éléments négatifs, est comme un pédagogue conduisant au Christ. Elle doit être présentée par l'Eglise en paroles et en actes, avec autorité sinon d'une manière terrifiante, aux incroyants, à ceux dont la foi est douteuse, et même, d'une manière intermittente mais jamais périmée, à tous les vrais croyants, chez qui les conséquences morales de la foi ne sont jamais définitivement acquises tant qu'ils n'ont pas achevé leur course terrestre.

La loi innée des païens, dans notre époque de paganisme comme dans les pays de mission, ne doit pas être entièrement méprisée, pouvant aussi, à sa manière, conduire au repentir et au pardon en Christ.

IV. Cette présentation de la Loi doit inspirer la crainte de Dieu et la terreur du châtiment à deux conditions : d'abord que l'on ne dénature pas l'Evangile par le légalisme, qui consiste à donner une valeur absolue de salut à un commandement particulier. Ensuite, ceux qui, dans l'Eglise, exercent l'autorité de la part de Dieu ne doivent pas se désolidariser de ceux auxquels on applique la lettre de la Loi. Ils doivent être prêts à assumer, avec le Christ et comme lui, les conséquences douloureuses, voire mortelles, de la Loi qu'ils appliquent.

Cette thèse, avec ses deux conditions, peut trouver une application dans les malheurs, les cataclysmes et, par exemple, dans les hôpitaux et les prisons.

V. Les chrétiens peuvent avoir à exercer une autorité et une discipline accompagnée de sanctions sur des personnes dans un but d'éducation ou de conservation de l'homme, mais, en leur for intérieur, ils ne doivent pas condamner le coupable (le suicidé, le divorcé, le voleur) mais seulement l'acte (le suicide, le divorce, le vol). L'Eglise doit exprimer cette condamnation sans équivoque.

VI. L'Eglise doit s'efforcer d'être comprise, sinon elle s'imagine aimer Dieu, tout en n'aimant pas les hommes. Dans ce but, elle doit tenir compte des usages et des circonstances de temps et de lieu.

VII. Lorsqu'elle condamne, l'Eglise n'applique la Loi qu'à titre d'exemple nécessaire, de signe salutaire, sans prétendre se purifier par là, et encore moins purifier le monde, et sans attacher à son jugement une valeur absolue. Elle supportera le mal en son sein, sachant que les pécheurs impénitents n'échapperont pas au châtiment divin, mais elle en souffrira par amour pour eux et travaillera à leur salut.

VIII. Lorsque les chrétiens rappellent et appliquent la Loi, ils doivent se rappeler que le but est de restaurer chez les pécheurs le libre arbitre, sans lequel la Loi de Dieu ne peut être pratiquée véritablement.

WILLIAM HENTSCH

LA FOI ET LES IMAGES

Les protestants réformés que nous sommes ont une méfiance congénitale et quatre fois séculaire à l'égard des arts plastiques et figurés. Ce n'est jamais sans hésitation ni un peu de mauvaise conscience que nous accueillons l'œuvre d'art dans nos temples. Nous nous souvenons que nos réformateurs, soucieux « d'abolir l'idolâtrie de céans » condamnaient les images et les jetaient hors du sanctuaire. Ceux d'entre nous qui voudraient réhabiliter l'art et lui rendre sa place dans l'Eglise sont accusés de trahir la Réforme, de verser dans le culte païen des formes sensibles ou de se laisser griser par les charmes subtils du catholicisme romain.

Il est nécessaire de rouvrir le « procès de l'art » et d'examiner si toutes les accusations portées contre les images sont fondées. Dans les pages qui suivent nous nous proposons d'analyser les arguments les plus valables des adversaires de l'art sacré.

1. LE SECOND COMMANDEMENT

Le second commandement est le plus sérieux de ces arguments. En effet, le décalogue, tel que nous sommes habitués à le lire dans nos versions françaises, déclare : « Tu ne te feras point d'image taillée ni de représentation quelconque des choses qui sont en haut dans les cieux, qui sont en bas sur la terre et qui sont dans les eaux plus bas que la terre. Tu ne te prosterneras point devant elles et tu ne les serviras point. » (Ex. 20. 4-5.)

Ce texte est formel. Pour l'art figuré et plastique, il représente une condamnation absolue, un arrêt de mort. Car si l'on veut prendre ce texte à la lettre — et nous pensons qu'il faut prendre la Parole de Dieu à la lettre — il n'interdit pas seulement la sculpture (image taillée), ou le culte des images (tu ne te prosterneras pas devant elles), mais il condamne toute représentation figurée, toute peinture profane ou sacrée, toute reproduction des choses de la nature. Nous devrions même, pour être fidèles à ce commandement, nous abstenir de photographier.

Les théologiens réformés de stricte observance et les iconoclastes de tous les temps n'ont cessé de brandir ce commandement. Récemment encore, Karl Barth s'opposait aux projets de vitraux pour la cathédrale de Bâle au nom de la parole « Tu ne te feras point d'images »[1].

Les adversaires de l'art religieux sentent cependant combien ce commandement, pris à la lettre, est excessif. Leurs concessions et leurs compromis trahissent leur embarras. Zwingli, par exemple, ira jusqu'à tolérer des vitraux. Calvin ne s'opposera pas à l'art « de peindre et d'engraver des figures ou médailles de bêtes, villes ou pays ». D'autres admettront qu'un tableau orne un salon, mais non un temple. P. R. Musculus pense « qu'un théologien réformé d'aujourd'hui, considérant en matière de foi l'Ecriture Sainte comme autorité souveraine, peut reprendre pour lui, au sujet des images, les affirmations des réformateurs du XVI[e] siècle »[2]. Musculus n'en plaide pas moins la cause de l'art, mais il s'arrête, comme la plupart des réformés, à une solution de compromis : « On peut placer une croix nue sur la table sainte et avoir pour l'ornement des églises quelques images qui ne soient pas formellement défendues par l'Ecriture : images des prophètes ou de saints placés hors du lieu de l'adoration, vitraux, etc. [3] » Mais c'est que, précisément, *toutes les images*, toute représentation, non seulement des choses célestes mais aussi de celles de la terre, sont formellement défendues par le second commandement tel que le lisent et le traduisent nos théologiens.

Avouons que les accommodements qu'on nous propose ne réussissent pas à rassurer nos consciences liées par la Parole de Dieu et les timides concessions que nous avons mentionnées parviennent encore moins à réhabiliter l'art et à encourager les artistes.

Les catholiques romains tournent la difficulté en supprimant simplement le second commandement. Ils justifient cette suppression en déclarant.: « Dans l'Ancien Testament, comme les Juifs étaient sans cesse exposés à retomber dans l'idolâtrie, Dieu leur avait défendu de faire des statues qui seraient devenues pour eux des idoles... Le culte des idoles n'existe aujourd'hui que dans les pays païens. [4] » Ainsi donc notre Europe chrétienne serait tellement avancée dans la connaissance du vrai Dieu qu'elle pourrait se passer du second commandement. Heureux ceux qui peuvent se bercer de pareilles illusions et oublier le païen qui sommeille en chacun de nous.

Les images dans le culte israélite

On prétend fréquemment que le culte israélite était hostile aux images. L'on comprendrait mieux les iconoclastes si cette affirmation était exacte. Mais ce qui augmente notre perplexité, en face du second commandement, c'est que la Bible elle-même semble en contradiction avec les principes qu'elle énonce. Car il y avait des images en Israël et dans le temple de Jérusalem.

Ce Moïse qui ordonne de la part de Dieu qu'on ne fasse aucune représentation des choses qui sont sur la terre, fabrique un serpent d'airain sur l'ordre même de Dieu (Nb. 21. 8).

La Loi est censée interdire les images, mais elle est conservée dans une arche surmontée de deux chérubins d'or battu (Ex. 25. 18); elle est entourée de chandeliers portant des calices « en forme d'amande, avec pommes et

[1] *Basler Nachrichten*, 22 janvier 1952.
[2] *La prière des mains*, p. 67.
[3] Ibid.
[4] *Catéchisme pour la Suisse romande*, 3[e] éd., p. 78.

fleurs » (Ex. 25. 33). Le voile du tabernacle est orné de chérubins (Ex. 26. 31).

Dans le temple de Salomon nous retrouvons ces chérubins (1 R. 6. 23). D'autres images viennent s'y ajouter : celles des palmes et des fleurs épanouies (1 R. 6. 29), des grenades et des lis (1 R. 7. 19), des coloquintes et des bœufs (1 R. 7. 24-25), des lions (1 R. 7. 29).

Les Hébreux, si soucieux d'observer la Loi, ne voyaient-ils donc pas qu'ils se mettaient en contradiction avec le second commandement ? Il faut croire que, pour eux, cette contradiction n'existait pas et c'est peut-être parce qu'ils lisaient le décalogue en hébreu. Dans la langue originale, le commandement qui nous occupe pourrait bien avoir un sens plus précis et plus limité que dans nos versions modernes.

Relisons le commandement et voyons si le problème n'est pas simplement, en définitive, un problème de grammaire et de traduction.

« Tu ne te feras point d'idoles »

Nous traduisons le début d'Ex. 20. 4 : « Tu ne te feras point d'image taillée. » Cette traduction prête à confusion.

Le mot hébreu que nous rendons par « image taillée » est le mot *Pésél*. Nous retrouvons ce terme avec deux de ses synonymes, *Osseb* et *Nasik*, dans Es. 48. 5. *Pésél* dérive d'un verbe qui signifie tailler, *Osseb* d'un verbe qui signifie sculpter et *Nasik* d'un verbe qui signifie fondre. Il s'agit donc d'images taillées, sculptées ou fondues. Dans le texte d'Esaïe 48. 5, l'Eternel s'adresse à son peuple pour lui rappeler tout ce qui a été prophétisé afin qu'Israël ne dise pas, lorsque ces choses arriveront, « c'est mon image sculptée *(Osseb)* qui les a faites, mon image taillée *(Pésél)* ou mon image fondue *(Nasik)* qui les a ordonnées ». Il ressort nettement de ce contexte que les images dont il s'agit ne sont pas de simples œuvres d'art, des statues quelconques mais des effigies auxquelles on prête un pouvoir divinatoire et créateur, dont on attend un certain secours et auxquelles on voue un culte. En un mot, ce sont des *idoles*. Ces idoles sont qualifiées quant à leur matière et à leur mode de fabrication par trois substantifs qui sont devenus des termes techniques pour désigner les faux dieux faits de main d'homme.

Dans le Lévitique 26. 1 nous retrouvons le terme de *Pésél* parallèlement à celui d'*Elohim* (dieu) : « Vous ne vous ferez pas des dieux, vous ne vous élèverez pas d'idole » *(Pésél)*.

Dans Habacuc 2. 18 nous lisons : « A quoi sert une image taillée pour qu'un ouvrier la taille ? A quoi sert une image fondue qui enseigne le mensonge pour que l'ouvrier qui l'a faite place en elle sa confiance. Malheur à celui qui dit au bois : Lève-toi ! A une pierre muette : Réveille-toi. » Dans ce passage *Pésél* est encore et toujours une image à laquelle on voue un culte, autrement dit : une idole.

Pésél indiquera plus précisément l'idole taillée dans la pierre, *Osseb* sera l'idole sculptée dans du bois et *Nasik* l'idole de métal fondu. A l'usage, les trois termes deviennent plus ou moins synonymes et perdent leur sens étymologique précis, ils garderont le sens général d'idole. Cela permettra à Esaïe (40. 19) de parler d'un « *Pésél nasak* », ce qui signifie littéralement « une image taillée fondue »; mais il faut lire « une idole fondue ». Car le mot *Pésél* a pris un sens technique et générique, celui d'idole; et ce n'est pas tellement le fait d'être taillé qui est caractéristique pour le *Pésél*, c'est bien plutôt le fait qu'il soit adoré. Le serpent d'airain, les chérubins et les bœufs du Temple, bien que fondus ou taillés, n'étaient pas des *Pésél* car ce n'étaient pas des idoles.

La première partie du second commandement ne condamne donc pas toute espèce de représentation plastique, de sculpture ou de gravure, elle condamne le *culte* des images, l'idolâtrie. En bon français et pour éviter toute méprise, il faut donc traduire : « Tu ne te feras point d'idole. »

« Tu ne te prosterneras devant aucune forme céleste, terrestre ou marine. »

La seconde partie du commandement : « ... tu ne te feras aucune représentation quelconque des choses qui sont en haut dans les cieux, etc. » est plus difficile à traduire. Nous possédons de ce texte des versions différentes dans l'Exode et le Deutéronome et pour le même passage les manuscrits hébreux ont conservé plusieurs variantes.

Diverses interprétations sont donc possibles, dont celle de nos versions françaises est certainement la moins bonne.

Prenons d'abord le texte tel qu'il se trouve dans Ex. 20. 4. Le mot *Temounah* que nos versions rendent par « représentation » a un sens assez vague, c'est la forme ou la figure sous laquelle un être ou une chose apparaissent.

Dans les Nombres 12. 8, Dieu déclare à Aaron et à Marie qu'Il parle à Moïse bouche à bouche : « Je me révèle à lui sans énigmes et il voit une forme *(Temounah)* de l'Eternel. » Dans Job 4. 15-16 nous lisons : « Un esprit passa près de moi, une forme *(Temounah)* d'un aspect inconnu était devant mes yeux. »

La *Temounah* n'est jamais une forme que l'on fabrique, c'est la forme sous laquelle quelque chose se manifeste et existe. Il est donc impossible de traduire : « Tu ne te feras aucune forme... » et de considérer ce substantif comme un complément du verbe « faire » semblable à *Pésél*.

D'ailleurs pour obtenir cette traduction à laquelle nous ont habitués nos Bibles françaises, il faut forcer le texte et, pour rendre la phrase intelligible, on doit suppléer les mots « des choses » qui n'existent pas dans le texte hébreu : « Tu ne te feras aucune forme quelconque *des choses* qui sont en haut dans les cieux, etc. » En réalité, si l'on voulait s'en tenir au texte hébreu, on devrait avoir : « Tu ne te feras aucune forme qui est dans les cieux », ce qui ne veut rien dire.

Nous pensons que Dillmann a raison de vouloir construire la phrase autrement et de la couper après le mot *Pésél*. Cela donne la traduction littérale que voici : « Tu ne te feras point d'idole et toute forme qui est en haut dans les cieux, en bas sur la terre et dans les eaux plus bas que la terre, tu ne te prosterneras point devant elles et tu ne les serviras point. » Plus librement : « Tu ne te feras point d'idole et tu ne te prosterneras devant aucune forme céleste, terrestre ou marine pour lui rendre un culte. »

Cette traduction est possible bien que *Temounah* soit un substantif féminin et le suffixe « *em* » (tu les serviras) un suffixe masculin pluriel. Mais le suffixe de la 3e pers. fém. plur. ne se rencontre pas souvent en hébreu, il est généralement remplacé par le suffixe masculin [1].

Le second commandement tel que nous le traduisons explique le premier. Il est écrit : « Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face. » Or ces dieux peuvent être de deux sortes : des idoles faites de main d'homme *(Pésél)* ou des phénomènes de la nature faussement divinisés, des astres, des animaux marins, des héros *(Temounah)*. C'est dans cette double idolâtrie qu'était tombé Manassé par exemple qui fit non seulement « des idoles d'Astarté » mais encore « se prosterna devant toute l'armée des cieux et la servit » et « obser-

[1] Cf. Preiswerk, *Grammaire hébraïque*, § 408.

vait les nuages et les serpents pour en tirer des pronostics. » (2 Chr. 33. 4-7.)

Le commandement tel que Dillmann propose de le traduire a donc un sens à la fois plus riche et plus précis que dans nos versions habituelles et l'on voit qu'il ne fait aucune allusion aux arts plastiques et à la représentation des choses de la nature.

Les textes deutéronomiques

Dans le Deutéronome l'on retrouve le décalogue et dans Deut. 5. 8 le second commandement.

Mais un grand nombre de manuscrits hébreux omettent ici la particule copulative « *ve* » (et) qui coupait la phrase dans Ex. 20. 4 (« Tu ne te feras point d'idole *et...* »).

Si l'on veut respecter cette variante deutéronomique, il faut adopter une autre traduction que celle que Dillmann proposait pour Ex. 20. 4.

Nous pensons que tous les textes deutéronomiques relatifs à notre problème sont construits selon le principe du régime direct double (double accusatif [1] — comme, par exemple, la phrase : « faire Saül roi »).

Il faut donc traduire Deut. 5. 8 littéralement : « Tu ne te feras pas idole toute forme qui est dans les cieux en haut ou qui est sur la terre en bas ou qui est dans les eaux en-dessous de la terre; tu ne te prosterneras pas devant elles et tu ne les serviras pas. » Plus librement : « Tu ne te feras d'idole d'aucune forme céleste, terrestre ou marine. »

Deut. 4. 16 : « De peur que vous ne vous corrompiez et ne vous fassiez une idole de la forme d'une statue quelconque, de l'image d'un homme ou d'une femme, de l'image d'un animal quelconque. »

Deut. 4. 23 : « ... et que vous ne vous fassiez une idole de quelque forme que ce soit, ce que l'Eternel ton Dieu t'a défendu. »

Deut. 4. 25 : « ... et que vous vous fassiez une idole d'une forme quelconque. »

Les *Temounah* et les *Tabenit* dont il est question dans ces textes ne sont jamais des formes mauvaises en elles-mêmes et condamnables; ce sont toutes les formes, les images, les phénomènes que l'on rencontre dans la nature, figures humaines, animales ou même divines, êtres de toute sorte. Ces formes sont qualifiées ou plus exactement disqualifiées par le mot *Pésél* qui introduit et domine chacun de ces versets. Ces formes deviennent condamnables lorsqu'on en fait des idoles.

En résumé : le mot *Pésel* que nous traduisons communément par « image taillée » est un terme technique pour désigner l'idole. Ce commandement ne condamne pas toute espèce d'image, de statue ou de figure artistique, mais seulement celles auxquelles on voue un culte idolâtre.

Le mot *Temounah* ne s'applique pas non plus aux représentations fabriquées par les artistes; il désigne les êtres et les choses de la nature que l'Eternel interdit de diviniser ou de reproduire dans le but de les adorer.

Le second commandement qui semblait mortel pour les beaux-arts n'y fait donc même pas allusion et c'est à tort que l'on s'en est servi pour frapper d'anathème toute activité artistique.

2. Peindre Christ

La plupart des théologiens réformés accepteront, sans doute, notre interprétation du second commandement. Ils ont senti que le commandement n'interdisait pas indistinctement toutes les images et c'est pourquoi ils veulent

[1] Cf. Preiswerk, *Grammaire hébraïque*, § 518.

bien en tolérer quelques-unes dans le temple, pourvu que ce ne soient pas des images du Christ. Car le commandement défend les images de la divinité, or Christ est Dieu.

Voilà le deuxième grand argument des adversaires de l'art religieux : il est impossible, il est interdit de peindre Christ, d'en faire le sujet d'un tableau.

Mais les artistes chrétiens répliqueront que l'on déprécie leur art et leur vocation si on les empêche d'exalter ce qu'ils ont de plus cher : la personne du Christ. Que resterait-il, en effet, de Giotto, de Dürer, de Rembrandt si l'on supprimait les œuvres où apparaît la figure du Christ ?

Il est vrai que le témoignage chrétien ne consiste pas seulement à dire « Seigneur, Seigneur ! ». Et le témoignage des artistes ne consiste pas nécessairement à peindre le Christ ou des sujets bibliques. Le chrétien dispose de ce que Claudel appelle « l'immense octave de la création ». Il glorifiera Dieu en premier lieu par la qualité de son travail et c'est pourquoi une belle nature morte sera une œuvre plus « religieuse » qu'une mauvaise représentation de la croix de Jésus.

L'artiste chrétien est d'abord un artiste honnête et fidèle dans les petites choses. Mais le vrai témoin ne peut pas s'empêcher de confesser parfois et le plus discrètement possible au nom de qui il est fidèle, il ne peut pas s'empêcher de nommer parfois son Seigneur par son nom. L'artiste chrétien qui veut aller jusqu'au bout de sa vocation ne pourra pas s'empêcher non plus de nommer son Seigneur et pour lui cela signifie : peindre Christ.

Si nous revendiquons pour l'artiste le droit de peindre Christ, c'est que ce droit confère à l'art sa véritable dignité et à l'artiste la suprême justification de son effort. La possibilité de peindre Christ est en quelque sorte la pierre de touche qui permet de mesurer la valeur de l'art et d'indiquer jusqu'où il peut prétendre. Si l'on refuse aux peintres et aux sculpteurs le droit de représenter le Christ, leur art restera toujours suspect et moins noble que d'autres moyens d'expression, la poésie ou la musique par exemple.

La querelle des images aux conciles de Hiéra et de Nicée II.



Le refus de peindre le Christ ne date pas d'aujourd'hui, ni même du XVIe siècle. Il remonte au fameux concile iconoclaste que l'empereur Constantin V Copronyme convoqua le 17 février 753 dans son palais de Hiéra.

Pour des raisons dogmatiques relatives à la christologie, les théologiens de ce concile s'opposaient aux images du Christ dans les églises. L'on s'empressa d'appliquer les décisions conciliaires en brisant les mosaïques byzantines, en lavant les fresques, en les recouvrant de chaux, bref en effaçant partout la figure du Christ et des personnages sacrés. On remplaça ces images par des motifs décoratifs représentant des guirlandes de fleurs dans lesquelles s'ébattaient des vols d'oiseaux.

Aujourd'hui encore et pour les mêmes raisons, beaucoup de théologiens voudraient que le temple fût orné de motifs décoratifs tels que frises, arabesques, figures géométriques ou symboliques, pourvu que l'image du Christ soit évitée.

Mais les décisions du concile de Hiéra ne restèrent pas en vigueur bien longtemps, elles furent révoquées en l'an 787, au concile de Nicée II convoqué par l'impératrice Irène, favorable aux images.

Les Pères de Nicée II décident « de rétablir les saintes et vénérables images faites de couleurs, de mosaïques ou de quelque autre matière décente, sur les murs et les planchers, dans les maisons et sur les chemins; à savoir l'image de Jésus-Christ notre Seigneur, Dieu et Sauveur, l'image de notre Souveraine

immaculée, la sainte Mère de Dieu, l'image des anges honorables et de tous les pieux et saints personnages ».

Est-il possible et légitime de peindre Christ ? Pour nous faire une opinion, nous devons peser les arguments des théologiens de Hiéra et de Nicée II. Quels sont ces arguments ?

La doctrine des deux natures

Pour les théologiens libéraux et modernistes, le problème qui nous occupe n'existe pas. Il ne peut inquiéter que des chrétiens orthodoxes qui professent la doctrine des deux natures du Christ. Cette doctrine est acceptée des docteurs de Hiéra comme de ceux de Nicée, et nous pouvons nous retrouver sur ce terrain avec les partisans et les adversaires des images.

La doctrine des deux natures a été définie par le symbole *Quicunque* attribué à Athanase en ces termes : « Nous croyons et nous confessons que Jésus-Christ, le Fils de Dieu, notre Seigneur, est Dieu et Homme. Il est Dieu, engendré de la substance du Père avant tous les siècles. Il est Homme né de la chair d'une femme dans le siècle présent. Dieu parfait, Homme parfait, fait d'une âme raisonnable et d'une chair humaine, égal au Père selon sa divinité, inférieur au Père selon son humanité. Bien qu'il soit Dieu et Homme, il n'est pas deux mais un seul, un seul non par la transformation de la divinité en chair humaine, mais par l'assomption de l'humanité dans la divinité. Il est un, non par la confusion de la substance, mais par l'unité de la personne. Car, de même que l'homme fait d'âme et de chair est un, de même le Christ fait de divinité et d'humanité est un. »

Les théologiens du concile de Hiéra et leurs disciples du XVI[e] ou du XX[e] siècle estiment que cette vénérable christologie rend impossible la représentation picturale du Christ. En effet, les images sont matérielles, terrestres, humaines. Comme telles, elles peuvent à la rigueur s'accorder avec la nature humaine de Jésus qui est de la même essence. Mais Jésus possède un être plus profond, une nature divine qui ne peut trouver aucun équivalent dans des images. Puisque les peintures peuvent rendre compte seulement de l'humanité du Sauveur, elles représentent en réalité un faux Christ, un Christ ontologiquement diminué, parce qu'amputé de sa nature divine. Or pour la christologie orthodoxe c'est là une hérésie, puisque les deux natures sont inséparablement unies.

Pour échapper à cette difficulté, les artistes essayeront peut-être d'exprimer la divinité du Seigneur en utilisant des symboles. Ils coifferont Jésus d'une couronne royale, l'entoureront d'une auréole, le feront apparaître dans les nuées, lui donneront des formes aussi spiritualisées que possible. Mais les théologiens de Hiéra reprocheront à ce Christ d'apothéose de n'être plus ni véritablement humain ni divin; c'est un être hybride, composite, une sorte de demi-dieu, un mélange confus des deux natures. Le Christ ainsi conçu est précisément un résultat de cette confusion des substances que dénonce le symbole *Quicunque*.

Les théologiens iconoclastes de Hiéra ont raison : il est impossible de peindre le Christ d'une manière adéquate et complète. Aucune image ne pourra par elle-même nous révéler le Christ, nous dévoiler le mystère de sa personne. Aucune peinture ne nous conduira sur les hauteurs ineffables où se rejoignent sans se confondre l'humanité et la divinité de Jésus. Aucun tableau ne peut véritablement nous montrer Dieu.

Mais écoutons ce que répondent les théologiens favorables aux images. Ces docteurs, réunis au concile de Nicée II, se rendent sans peine à l'évidence

et admettent avec leurs adversaires qu'il n'y a point d'équivalence ontologique entre une peinture du Christ et le Christ vivant. On sait bien que l'image n'a point d'âme, qu'elle ne renferme pas Dieu. Si elle possédait ces qualités ce serait d'ailleurs une idole, or les Pères de Nicée II ne sont point idolâtres.

La fonction des images n'est pas, comme les iconoclastes obsédés par le danger d'idolâtrie semblent le présupposer, de nous fournir un équivalent ontologique, une sorte de succédané du Christ vivant. Les images ont une fonction plus humble que la critique du concile de Hiéra n'atteint pas; elles ont une fonction noétique, elles doivent simplement « nous exciter au souvenir et au désir de ce qu'elles représentent » (Nicée II). Les images ne sont pas le Christ, mais elles nous le rappellent, elles nous acheminent vers lui sans jamais pouvoir le rejoindre totalement; elles sont chargées non d'une substance mais d'une signification religieuse.

Et puisque le symbole *Quicunque* compare l'union des deux natures dans la personne du Christ à l'union de l'âme et du corps dans la personne humaine, les docteurs de Nicée II vont reprendre cette comparaison pour confondre leurs adversaires : quand on veut peindre un homme, l'on ne peut peindre que son corps, l'âme étant d'essence immatérielle reste invisible, elle peut seulement être signifiée par les mouvements et les expressions du corps; pourtant « aucun de ceux qui ont le bon sens ne pense en voyant l'image d'un homme que le peintre a séparé l'homme de son âme ». De même quand on veut peindre le Christ, l'on ne peut représenter que son humanité, sa divinité pourra seulement être signifiée par des expressions corporelles; il faudrait être fou pour en conclure que le peintre a voulu priver le Christ de sa divinité et séparer ses deux natures.

Au VIIIe siècle la discussion en est restée là. Nous pensons que partisans et adversaires des images auraient dû finalement se rejoindre s'ils avaient poussé un peu plus loin leurs réflexions et si leur souci de s'entendre avait été aussi vif que leur ardeur à se contredire.

En effet, si les Pères de Hiéra n'avaient pas été obsédés par l'unique problème des images, s'ils avaient élargi le débat et suivi leur idée jusqu'au bout, ils auraient dû reconnaître que la séparation des deux natures n'est pas seulement le fait des artistes. Tous les hommes vivent séparés de Dieu depuis la chute. Tous les jours le péché sépare l'humanité de la divinité. L'homme trahit Dieu non pas seulement dans ce qu'il peint, mais dans tout ce qu'il dit et fait. Il peut seulement créer des œuvres humaines, terrestres, partielles, des œuvres ternies par le péché et vidées de Dieu par la chute. Quoi d'étonnant que la nature divine du Christ nous échappe ? Nous ne pouvons saisir, peindre et prêcher que l'homme-Jésus qui a vécu dans une chair semblable à la nôtre et dont nos moyens d'expression charnels peuvent rendre compte. Car même si nous employons l'or des anciennes mosaïques ou les formules des anciens symboles pour affirmer la divinité du Christ, nous n'aurons prononcé que des paroles humaines et figuré un Christ imparfait. Les mots que nous prononçons, comme les images que nous dessinons, restent terrestres. Les Pères orthodoxes auraient-ils vraiment la naïveté de croire qu'ils saisissent dans leurs formules et communiquent aux autres la réalité du Christ vivant ? Leurs formules aussi ne sont que des images. La faute qu'ils reprochent aux peintres, les docteurs iconoclastes feraient bien de s'en accuser aussi, car leurs mots même les plus abstraits sont encore des mots d'hommes et qui dissèquent le Christ, le divisent et en donnent une image séparée, diminuée. Les subtiles définitions des conciles ne sont ni plus ni moins anthropomorphiques que les peintures. Les quatre lettres du mot « Dieu » sont un signe aussi conventionnel que l'or



des mosaïques. Le Christ des théologiens est un curieux assemblage verbal, un mélange de choses contradictoires, un être aussi hybride et irréel que le Pantocrator auréolé des fresques byzantines.

Depuis que la chute nous a séparés de Dieu, nous sommes incapables par nous-mêmes de révéler la divinité, nous sommes condamnés à séparer les deux natures. Les iconoclastes de Hiéra ont raison de dénoncer cette hérésie; c'est plus qu'une hérésie, c'est la définition même du péché. Mais les iconoclastes croient que les peintres seuls tombent dans ce défaut. Leur critique s'arrête à mi-chemin. Pour être logiques, les docteurs de Hiéra devraient admettre que tout témoignage humain est une trahison et que nous disons des hérésies dès que nous ouvrons la bouche pour parler de Jésus. Car même lorsque nous lui décernons des attributs divins, ces attributs, venant de nous, restent des qualificatifs humains. Pour être logique, il faudrait dire non pas seulement que toute peinture religieuse est impossible, mais que tout témoignage, toute théologie et toute prédication, même toute vie chrétienne sont impossibles.

Notre situation serait désespérée s'il n'y avait aucune possibilité de passer de l'humain au divin, du mot humain à la Parole divine, de l'image humaine à la réalité divine. Les docteurs de Nicée II ont raison de croire à cette possibilité, même dans l'état de séparation et de péché où nous vivons. Mais ils n'ont pas dit assez clairement que cette possibilité n'appartient qu'au Saint-Esprit et que ce n'est jamais une vertu inhérente aux images.

Car Dieu seul parle bien de Dieu. Dieu seul peut réunir et réconcilier l'humanité et la divinité que fatalement nous séparons. Dieu peut assumer notre humanité comme l'indique le symbole *Quicunque*. Il l'a fait en Jésus-Christ. Il le fait encore chaque fois que son Esprit se sert de nos signes matériels, de nos mots humains, de nos images terrestres pour se révéler à notre foi.

L'union des deux natures n'est possible qu'à partir de Dieu dont elle reste le secret. Nous ne pouvons la saisir que par la foi qui est « une ferme assurance des choses qu'on espère et une démonstration de celles qu'on ne voit pas. » (Hbr. 11. 1.)

Sans le secours de l'Esprit, nos prédications sont aussi impuissantes que les peintures à montrer la divinité du Christ. Mais puisque les théologiens admettent que l'Esprit daigne se servir de nos paroles, on ne voit pas ce qui l'empêcherait de se servir aussi bien des images pour glorifier le Christ et faire naître la foi. Souvenons-nous que le comte de Zinzendorf s'est converti en contemplant au musée de Dusseldorf une crucifixion du peintre Steinberg.

Nous dirons donc en conclusion que, du point de vue de la doctrine des deux natures, peindre Christ n'est ni plus ni moins difficile que le prêcher.

3. La parole et l'image

Il est surprenant que les théologiens soient si sévères envers les images religieuses et si indulgents pour les paroles religieuses. On a souvent proposé la suppression des images, mais on n'a jamais proposé d'abolir la prédication. On estime sans doute que les discours sont spirituels puisqu'ils s'adressent à l'esprit, tandis que les images, s'adressant aux sens, seraient charnelles.

Le catéchisme de Heidelberg affirme catégoriquement : « Nous ne devons pas être plus sages que Dieu qui ne veut pas instruire sa chrétienté par des images muettes, mais par la prédication vivante de sa Parole. » La prédication de la Parole serait donc le seul véhicule légitime de la révélation.

Nous touchons ici à l'une des plus déplorables confusions qui se soient enracinées dans notre mentalité protestante : la confusion entre les valeurs

spirituelles et les valeurs intellectuelles. On croit que le langage est plus spirituel que les formes, que le Saint-Esprit s'accommode mieux des mots que des images. On croit que l'Esprit a partie liée avec l'âme, la raison, la conscience, et non avec le corps, les sens, la matière, les images. Notre culte protestant doit à ce préjugé sa tournure intellectuelle et abstraite. Nous faisons une place exagérée à la parole. Nous appelons constamment à la réflexion. Nous négligeons les sacrements, l'imposition des mains, le don de guérison, l'art de peindre et de sculpter, bref tout ce qui est sensible et matériel.

Mais ce spiritualisme rationaliste n'est pas biblique. La raison n'a aucun avantage sur les sens et l'âme n'en a point sur le corps. L'homme tout entier est soumis au péché et séparé de Dieu. L'intelligence humaine est charnelle (Col. 2. 18) de même que le corps. Notre ouïe, notre vue ne sont ni plus ni moins capables de saisir les choses de Dieu que notre pensée.

La matière aussi est de Dieu. Christ ne se serait pas incarné s'il avait voulu se manifester seulement à notre entendement. Il n'aurait pas institué les sacrements s'il avait voulu se communiquer seulement à notre esprit. Et l'Ecriture n'annoncerait pas la résurrection des corps si ceux-ci n'étaient pas susceptibles de devenir des corps spirituels, des temples du Saint-Esprit.

La discrimination que l'on fait entre la parole et l'image ne résiste pas à l'examen. Avant de pénétrer dans l'esprit, la parole doit bien passer par les sens et frapper l'ouïe, elle appartient donc au monde de la chair. L'image de son côté ne s'arrête pas aux sens; si elle ne frappait que les yeux, elle resterait une tache de couleur, mais elle prend une signification quand elle est appréhendée par l'esprit. Elle est donc capable aussi d'un contenu intelligible.

Il est vrai que l'Ecriture désigne le Christ comme la Parole de Dieu, la Parole faite chair. Il est écrit aussi : « La foi vient de ce qu'on entend et ce qu'on entend vient de la parole du Christ. » (Rom. 10. 17.) Faut-il en conclure que la Révélation ne peut passer que par les oreilles ? Nullement puisque Jésus-Christ est appelé aussi « l'Image de Dieu et l'Empreinte de sa personne » (Hbr. 1. 3; 1 Cor. 15. 49; 2 Cor. 4. 4; Col. 1. 15). Jésus n'a pas dit seulement « Heureuses sont vos oreilles parce qu'elles entendent », mais « Heureux sont vos yeux parce qu'ils voient » (Mat. 13. 16). Jésus réclame l'attention de ceux qui ont le don de voir comme de ceux qui ont le don d'entendre. Il est le Seigneur de ceux qui parlent comme de ceux qui peignent, des théologiens comme des artistes.



Irons-nous jusqu'à dire avec les docteurs de Nicée II qu'il faut accorder aux images « l'honneur que l'on donne aux saints Evangiles » ? Ou avec le concile de Constantinople IV : « Nous décidons d'adorer l'image sacrée de notre Seigneur Jésus-Christ, Libérateur et Sauveur de tous, en lui rendant le même honneur qu'au livre des saints Evangiles. En effet, de même que tous les hommes sont amenés au salut par les mots renfermés dans le livre, de même par la vertu des couleurs et des images, les savants et les ignorants tirent profit de ce qui est peint. Ce que le sermon annonce avec des mots, l'image le proclame par des couleurs » ?

On comprend qu'à la suite de telles décisions, l'Eglise d'Orient vénère les icones. Ces images saintes sont considérées comme des sortes de sacramentaux, des signes visibles de la grâce invisible, des rappels de l'incarnation et elles jouissent dans le culte du même honneur que la prédication.

Nos réflexions nous permettent de mieux comprendre nos frères orthodoxes. Mais nous ne pouvons pas les approuver pleinement. Car, ce qui confère aux Evangiles une autorité absolue, ce n'est pas le fait qu'ils sont composés de paroles plutôt que d'images. Ce qui confère aux Evangiles leur autorité,

c'est que leurs paroles sont celles des témoins de l'incarnation et de la résurrection du Christ. Si les apôtres avaient jugé bon d'illustrer leurs Evangiles ou leurs Epîtres, ces images seraient certainement pour nous aussi sacrées et normatives que le texte. Quant aux sacrements, ils ont été institués par le Christ en personne, il en a défini la forme, le nombre, il y a joint sa promesse et cela leur donne, comme à l'Ecriture. une autorité absolue.

Calvin dénonce justement l'insuffisance et l'infériorité des images lorsqu'il les dit « forgées à la fantaisie des hommes » [1]. Les images sont des interprétations individuelles, subjectives et plus ou moins arbitraires de l'histoire sainte; leurs auteurs n'ont pas vu le Christ, leur témoignage est un témoignage indirect et secondaire qui ne peut jamais se substituer à l'Ecriture. L'Ecriture est seule normative étant apostolique.

La situation des images est comparable à celle de la prédication. La prédication est aussi un témoignage indirect et secondaire, une interprétation de l'Ecriture. L'on sait assez combien la prédication peut devenir subjective et arbitraire.

Une fois de plus nous voyons que les prédicateurs n'ont pas sur les peintres d'avantage essentiel. Les uns et les autres ont l'autorité que le Saint-Esprit peut leur donner pour annoncer le Christ des Ecritures. Les uns et les autres ne peuvent rien sans la Bible et sans le Saint-Esprit.

Il importe cependant de noter, pour conclure, que la prédication a sur les images un avantage *relatif* qui justifie dans une certaine mesure la prépondérance de la prédication dans notre culte réformé. Cet avantage le voici : la prédication peut s'appuyer sur un texte qui lui est en quelque sorte consubstantiel. Etant composée de paroles, la prédication peut coïncider avec le texte plus facilement que les images. La fidélité du témoignage parlé est plus facile à vérifier, car la prédication a dans l'Ecriture un modèle qui lui est apparenté, tandis que les peintres ne trouvent pas dans la Bible d'illustrations à reproduire.

Les artistes peuvent évidemment traduire en images les paroles du texte sacré. Cette traduction comporte toujours un risque. A tout prendre, ce risque n'est pas beaucoup plus grand que celui que courent les théologiens; ils traduisent eux aussi le texte ancien en des termes actuels, et la transposition qu'ils lui font subir est à peine moins considérable que dans l'art.

L'avantage de la prédication est réel, puisque les premiers témoins du Christ dont nous devrons toujours nous inspirer se sont servis de paroles et non d'images. Mais cet avantage est relatif, car nos paroles, même si elles répètent littéralement et fidèlement celles de la Bible, ne suffiront jamais, sans le secours du Saint-Esprit, à annoncer le Christ et à communiquer la foi. Or cette action du Saint-Esprit peut s'exercer en principe et s'il plaît à Dieu également par le moyen des images qui, à leur manière, peuvent rendre témoignage au Christ des Ecritures.

Nous examinerons, dans l'article suivant, comment les artistes peuvent trouver dans ces Ecritures une règle de beauté, de même que les théologiens y trouvent une règle de vérité. Le canon biblique renferme aussi un canon esthétique susceptible d'inspirer et de guider les peintres.

GASTON DELUZ

[1] *Institution chrétienne*, I, 1, 13.

LES MARQUES DE L'ART CHRÉTIEN

Nous avons montré dans l'article précédent que le Christ est le Modèle des théologiens comme des artistes. Ceux qui parlent doivent chercher leur inspiration auprès de Celui qui est la Parole de Dieu. De même aussi ceux qui fabriquent des images doivent s'inspirer de Celui qui est « l'Image de Dieu et l'Empreinte de sa personne » (Hbr. 1. 3; 1 Cor. 15. 49; 2 Cor. 4. 4; Col. 1. 15).

On admire à la cathédrale d'Amiens une statue du Christ appelée le « Beau Dieu ». Effectivement Jésus-Christ est la beauté personnifiée. La beauté nous est révélée par Jésus-Christ comme la vérité et la justice. Parlant prophétiquement du Fils de Dieu, le psalmiste le nomme « le plus beau des fils de l'homme » (Ps. 45. 3). L'apôtre confirme cette prophétie et témoignage: « Il a habité parmi nous plein de grâce et de vérité et nous avons contemplé sa gloire » (Jn. 1. 14). Pour être véritablement belles, nos œuvres d'art devront donc refléter cette beauté qui a été manifestée en Christ. Autrement dit: l'esthétique doit être christocentrique comme la théologie.

Il est étonnant que personne n'ait songé à développer encore cette esthétique chrétienne. Nombreux sont les penseurs qui ont découvert en Christ la source du vrai et du bien. Mais personne n'a défini la beauté en fonction du Christ. K. Barth écrit fort justement : « La réformation et l'orthodoxie protestante ont négligé la notion de la beauté. Si Paul Gerhardt ose chanter « Ei denk ich, bist Du hier so schön... », si l'hymne populaire « Schönster Herr Jesu... » venant du moyen âge a fait son chemin dans les Eglises protestantes, il faut reconnaître cependant que ces expressions nous sont étrangères et créent en nous un malaise. A cause de ses rapports avec le désir, avec la jouissance (pour ne rien dire de ses rapports avec l'hellénisme), la notion du beau nous semble particulièrement profane et il paraît imprudent de l'introduire dans le vocabulaire théologique. Pourtant nous n'avons aucune raison d'exagérer le danger que comporte l'esthétique, comme on le fit souvent dans le protestantisme. Nous n'avons aucune raison de reculer à cet endroit avec une anxiété particulière et de négliger ainsi, par excès de méfiance, un problème que la réalité des choses et la Bible elle-même nous posent. [1] »



A notre connaissance, seul Thomas d'Aquin a effleuré ce problème et entrevu un rapport entre le Christ et l'esthétique : « Trois choses sont nécessaires à la beauté. D'abord une certaine intégrité ou perfection (les choses qui en sont privées sont appelées viles), ensuite la beauté requiert une juste proportion, une harmonie, enfin la beauté est faite de clarté, c'est pourquoi nous appelons belles les choses qui ont une couleur claire. En ce qui concerne le premier point, la beauté a une certaine analogie avec le Fils de Dieu parce qu'il a en lui la véritable et parfaite nature du Père. En ce qui concerne le second point, la beauté se rapporte au Fils de Dieu parce qu'il est la fidèle image du Père; de ce point de vue nous disons qu'une image est belle quand elle représente fidèlement une chose, même si cette chose est vile. En ce qui concerne le troisième point, la beauté se rapporte au Fils de Dieu parce qu'il est le Verbe qui est lumière et clarté de l'intelligence. [2] » Thomas d'Aquin essaye dans ce passage de formuler l'essence du beau en fonction de la personne du Christ. Mais les critères que le docteur angélique indique (perfection, proportion, clarté) sont empruntés à l'esthétique antique et l'on fait intervenir le Christ après coup pour justifier des principes qui ne sont nullement tirés de

[1] *Kirchliche Dogmatik*, II, 1, p. 734.
[2] *Somme théologique*, I, Q. 39, art. 8 c.

l'Evangile. En fait, un art qui obéirait aux normes thomistes serait idéaliste et non chrétien.

Nous voulons essayer, dans les paragraphes qui suivent, de donner un fondement christologique à l'esthétique. Il nous semble qu'un art fidèle au Christ se distingue par cinq marques qui sont les grandes dominantes de l'art chrétien. En voici la première :

1. Le réalisme chrétien

L'art chrétien sera un art réaliste. Il respectera la réalité. Car, en Jésus-Christ, Dieu s'est mêlé aux réalités de ce bas monde, il les a aimées, il les a assumées.

Certes, la réalité que nous connaissons est déchue. L'incarnation du Christ, qui est un acte d'abaissement et de miséricorde, nous le rappelle.

Mais si cette réalité était l'œuvre d'un méchant démiurge, si elle était méprisable, le Christ ne serait pas venu la sauver. L'incarnation du Christ prouve que cette réalité déchue est l'objet de la sollicitude divine; elle est son œuvre.

L'artiste chrétien verra cette réalité comme Dieu la voit en Jésus-Christ. Avec tristesse et pitié il verra ses blessures et ses tares. Avec tendresse et respect, il relèvera l'empreinte divine que l'amour retrouve en toutes choses.

Le Christ nous fait découvrir la beauté du monde réel. Ce monde n'est pas joli, il n'est pas non plus exclusivement vil. Mais il est beau parce qu'il est vrai et qu'une merveilleuse sollicitude en pénètre et en éclaire les régions les plus corrompues. Il est impossible pour le chrétien de peindre, de sculpter ou d'écrire en faisant abstraction de la réalité de ce monde pécheur mais racheté dont le Christ a porté l'image.

On comprendra mieux en quoi réside l'originalité de ce réalisme chrétien si on le compare à l'*idéalisme antique* par exemple. L'art grec de l'époque classique, celui qui a toujours de nouveau inspiré les peintres et les sculpteurs de l'Occident, est éminemment idéaliste. « L'on se tromperait complètement en croyant la plastique hellénique occupée à rechercher le naturalisme, les apparences de la vie. De tous côtés flottent en quelque sorte devant les yeux des artistes les contours d'une forme parfaite, abstraite, à laquelle vont aspirer les créateurs. Le sculpteur grec va partout prendre comme modèle le surhomme idéal, le type humain généralisé, exempt de toute particularité individuelle. [1] »

Cette tendance idéaliste est illustrée par la fameuse anecdote que l'on racontait au sujet de l'artiste Démétrius : voulant représenter une déesse, Démétrius ne trouva point de femme assez parfaite pour lui servir de modèle; il en choisit donc plusieurs, s'inspira du torse de l'une, des bras d'une autre, de la tête d'une troisième. En faisant abstraction des imperfections individuelles, en dépassant les réalités particulières, Démétrius réussit à faire une œuvre idéale.

Cet idéalisme correspond à une religion optimiste qui a trouvé son expression classique dans le mythe platonicien d'*Erôs*. *Erôs* met au cœur des hommes le désir du Beau. La vie humaine est une poursuite incessante et passionnée de la beauté. A travers toutes les beautés sensibles et particulières, *Erôs* cherche le beau idéal, absolu, définitif. L'homme qui est possédé par *Erôs* dépasse peu à peu sa misérable condition terrestre et s'élève vers l'absolu. Le mythe d'*Erôs* comporte une véritable sotériologie, il enseigne la sublimation du désir et la divinisation de l'homme. Le sport, l'art et la philosophie doivent aider les humains à atteindre leur stature idéale et divine. En épurant la réalité, en

[1] Picard, *Manuel, période archaïque*, p. 230.

éliminant tout ce qui s'éloigne de l'idéal, l'artiste tente de reconstituer l'homme édénique et célèbre son apothéose.

Le mythe d'*Erôs* et l'idéalisme païen qui en résulte sont incompatibles avec la foi chrétienne. Le monde abstrait et sublimé qui est la création d'*Erôs* est une illusion. Il lui manque à la fois l'humanité vraie qui ne va jamais sans tares et le sens de la transcendance divine. Ce monde idéal ne peut pas être appelé pleinement beau car il est faux, irréel, incomplet. En confondant Dieu et l'homme, les Grecs ont perdu l'un et l'autre. Ils ont créé des faux dieux et des hommes irréels, des êtres impersonnels, impassibles, dépourvus de mystère.

Laissons Rodin porter ce jugement : « L'ordre pour lequel s'exaltèrent les philosophes grecs offrait quelque chose de trop arrêté. Ils l'avaient imaginé selon leurs désirs et non tel qu'il existe dans le vaste Univers. Ils se figuraient le monde limité par une sphère de cristal, ils avaient peur de l'indéfini. [1] » « L'art grec ne voulait laisser place nulle part à l'indéterminé, au rêve, au vague, au mystère. Un tel besoin, sans atténuation, comportait un élément de sécheresse. Qu'ont été les dieux pour les Grecs ? L'idéal de l'humanité simplement et nous savons quel bienfait fut pour l'art cet anthropomorphisme mais nous en voyons aussi les limites. La nette et positive intelligence des Grecs avait restreint dans le monde, par conséquent dans l'art, le rôle du divin et du mystère. [2] »

L'amour platonicien et l'amour chrétien, *Erôs* et *Agapè* sont en tous points contraires et contradictoires. *Erôs* est une élévation impossible de l'homme vers Dieu. *Agapè* est l'abaissement de Dieu vers l'homme. *Erôs* est une fuite hors de la réalité vers un monde idéal. *Agapè* est une acceptation de la réalité où Dieu s'incarne. *Erôs* tend à l'universel, à l'absolu, au général et aboutit à la négation du sensible, du particulier et du contingent. L'*Agapè* s'attache au contraire à tout ce qu'*Erôs* dédaigne, elle s'intéresse à l'individu, prend pitié du pécheur et habite dans la chair. *Erôs* et *Agapè* sont à l'origine de deux religions et de deux esthétiques dont l'une est idéaliste et l'autre réaliste.

Pour situer le réalisme chrétien, il faut le distinguer aussi de certaines formes modernes de *surréalisme.*

Est-il permis, par exemple, de soutenir avec les cubistes qu'un tableau doit rester aussi beau si on le tourne la tête en bas ? Un tel renversement de la réalité est-il compatible avec le respect que le chrétien doit aux choses ? Et que penser de cette boutade de Dufy abordé un jour par un vieux militaire qui s'épouvantait de voir sur la toile le noir de la mer exalter les tons rouges des palmiers et qui s'écrie : « Enfin, monsieur, vous faites donc totalement abstraction de la Nature ? — La Nature, répondit Dufy, n'est qu'une hypothèse. » Mais pour le chrétien, la nature n'est pas une hypothèse, c'est l'œuvre de Dieu.

Les théoriciens du surréalisme répliqueront que l'œuvre d'art n'a pas à respecter, à reproduire, à imiter quelque chose. Elle se suffit à elle-même, elle est une création pure. Ne se référant à rien, le tableau garde sa valeur et sa beauté quel que soit le sens dans lequel on le tourne. Mais ici, l'artiste, supplantant Dieu, devient comme disait Mauriac « le singe du Créateur ». Il crée des mondes imaginaires. Pour attirer les regards sur son œuvre, l'artiste devra créer des mondes nouveaux, toujours plus extraordinaires, toujours plus opposés au monde admis par le sens commun. A la réalité trop connue, il faut substituer des œuvres qui la dépassent, des inventions surréalistes.

Ce besoin de créer du nouveau aboutit à une surenchère où les esthétiques et les modes se bousculent les unes les autres.

[1] *L'art*, p. 314.
[2] LECHAT, *La sculpture grecque*, p. 146.

L'orgueil luciférique qui se cache derrière cet art éclate dans les propos d'Apollinaire, le théoricien du surréalisme : « Le peintre doit avant tout se donner le spectacle de sa propre divinité. »

Ce subjectivisme outrancier n'abolit pas seulement la réalité du monde créé par Dieu, c'est un défi perpétuel, une négation, une révolte contre la réalité.

L'homme ne peut pas créer *ex nihilo*. Il doit nourrir sa révolte et le fera en puisant aux réalités de Dieu mais pour les bafouer, les déformer, les avilir. Cet art vit seulement de ce qu'il peut détruire. Quand dans son impuissance vindicative il aura épuisé toute la substance divine, il périra lui-même d'épuisement. René Huyghe l'a prévu : « L'art moderne est une forêt ravagée par un incendie dont les flammes magnifiques nous ont enthousiasmés pendant trente ans. Le capital sur lequel on comptait vivre se trouve consumé d'un seul coup. L'heure ingrate des reboisements et des plantations sages est venue. » L'heure est venue de respecter la réalité seule féconde et de flirter moins avec le néant.

On parle d'art abstrait. Tout art est abstrait en ce sens qu'il interprète la réalité, ce qui suppose toujours une part de construction intellectuelle. Mais un art qui serait abstrait au point de faire fi de la réalité et de certaines lois élémentaires qui permettent à tous les hommes de la reconnaître se détruirait lui-même. Car « l'art est un moyen que les hommes ont inventé pour communiquer entre eux : il faut donc qu'il renferme un élément commun » (A. Lhote). La référence au réel doit être cet élément commun.

Mais le terme de surréalisme n'exprime pas toutes les tendances de l'art moderne. Celui-ci n'est pas seulement abstrait ni préoccupé exclusivement de dépasser la réalité. Beaucoup d'artistes sont, au contraire, d'un réalisme outrancier et se complaisent dans la description de l'abjection humaine, de la nausée, du néant, de l'angoisse qu'ils analysent avec une scrupuleuse et pénible fidélité. On nous dit que ce sont là des chefs-d'œuvre dont le chrétien doit se réjouir puisqu'ils confirment la doctrine chrétienne de la déchéance universelle et du péché. En fait il n'y a point de réalisme dans ces œuvres prétendues réalistes. La réalité est autre. Elle est vile et pécheresse, certes, mais elle est pénétrée de miséricorde et d'espérance aussi. A cause de Jésus-Christ, l'amour et la pitié font partie pour nous de la réalité, et la réalité n'est connue que par l'amour. C'est pourquoi les artistes qui, sous prétexte de sincérité, se complaisent dans l'abjection rendent un faux témoignage, leurs élucubrations dépourvues de pitié et par conséquent de beauté corrompent le jugement. « Certes il n'est pas question de diviniser l'homme comme aux époques païennes mais de le respecter, c'est-à-dire de l'aimer. Le mépris, la haine, la « nausée » ne sauraient créer. La réalité de l'homme et du monde échappent à ce faux art chargé de maléfices. Elles ne se révèlent qu'à l'artiste qui connaît la charité qui jette sur notre monde douloureux un regard lucide et fraternel. [1] »

Donnons, à titre d'illustration, quelques exemples de ce réalisme chrétien qui s'oppose à l'idéalisme comme au surréalisme.

Notons d'abord que l'art chrétien n'a pas été immédiatement et d'un seul coup en possession de ses moyens d'expression propres. Au commencement les artistes chrétiens sont restés païens par l'imagination. Pour représenter le Christ, ils se sont inspirés des images d'Apollon ou d'Orphée. Les peintres chrétiens ont appris insensiblement le langage nouveau permettant d'exprimer adéquatement les réalités de leur foi et il a fallu plusieurs siècles avant que la forme et le fond, le style et les sujets se marient parfaitement.

[1] CHAZEL, *Le Semeur, Les protestants et l'esthétique*, p. 346.



Pourtant « il semble que les artistes byzantins aient abandonné en partie l'imitation des modèles antiques pour regarder autour d'eux et faire, dans un esprit tout réaliste, de véritables portraits inspirés du monde cosmopolite et bigarré où ils vivaient. [1] » Les admirables mosaïques de Ravenne sont des exemples de ce réalisme naissant.

Il faudrait parler longuement du réalisme fort complexe de l'art médiéval, tant roman que gothique. Notons à ce propos un fait capital : les artistes chrétiens n'ont plus à représenter des dieux, des idées ou des mythes, ce qui favorise nécessairement l'abstraction. Le christianisme est une histoire. Ce sont des histoires terrestres, réelles que les artistes vont raconter. Faut-il s'étonner dès lors du savoureux et pittoresque réalisme des scènes reproduites dans les églises ? Les faits et gestes des hommes se mêlent aux richesses infiniment diverses de la nature. Ce ne sont plus seulement les feuilles d'acanthe stylisées des Anciens, ni les chapiteaux doriques ou ioniques aux formes géométriques. On l'a souvent répété : quand on entre dans une église médiévale, on croit entrer dans une forêt où grouillent des animaux de toutes sortes et où s'épanouissent le long des murs et jusqu'au sommet des colonnes toutes les plantes de nos champs et de nos bois.

Arrêtons-nous au tendre et souvent pathétique réalisme de Giotto. On y retrouve tout l'amour que François d'Assise portait à la nature. « C'est la fin de l'art byzantin, écrit Sabatier, le dialogue de l'humanité et de la nature commence. » Des paysages véritables, encore primitifs, se substituent à l'or des anciennes mosaïques. Le Christ perdant son aspect hiératique devient pleinement humain. En la personne de Lazare toute l'horreur de la mort se dresse devant nous et, détail réaliste parmi tant d'autres, des femmes se bouchent le nez pour ne pas sentir l'odeur du cadavre. Quel réalisme jusque dans la figure allégorique de Dame Pauvreté revêtue de haillons et entourée de ronces. Jamais les Grecs n'auraient songé à faire d'une telle misère le sujet d'un tableau.

Et les Primitifs : « Il n'y a rien de païen, rien de platonicien, rien d'idéaliste dans leur esthétique. Ils aiment avec tout leur cœur la réalité du bon Dieu. Au XIV[e] siècle l'impatience des savants, des physiciens, des navigateurs est aussi celle des peintres des écoles du Nord qui tracent des images analytiques du monde si minutieuses qu'on les peut examiner à la loupe. Et parce que Buridan, Occam, tous les maîtres en théologie s'efforcent de concilier leurs nouvelles thèses scientifiques avec l'Ecriture, nous comprenons que les peintres n'aient point séparé la recherche de l'exactitude réaliste et celle de l'expression mystique. [2] »

Combien les nus de Rembrandt sont différents des nus antiques. Pensons à « Bethsabé », le fameux tableau conservé au Louvre où Rembrandt a peint sa servante Hendrijke Stoffels. La femme est enceinte, les formes de son corps sont lourdes, avachies, disgracieuses. Mais quelle beauté idéale ne pâlirait auprès de cette femme vivante, tellement plus vraie, plus émouvante, dans sa chaude humanité que les déesses trop parfaites des Anciens. Le réalisme de Rembrandt n'est jamais plus saisissant que dans certaines eaux-fortes comme les « Mendiants à la porte », les « Marchands de mort aux rats », la « Pièce aux cent florins », la « Petite Tombe ». Rembrandt retient ici l'image d'une humanité sordide : pouilleux, culs-de-jatte, béquillards, paralytiques poussés dans des brouettes, femmes de mauvaise vie, mendiants crasseux. Il n'y a pas de sujet moins classique, moins académique, moins idéal. Il faut être chrétien pour s'arrêter à des sujets pareils. Le Christ le premier s'était arrêté devant

[1] CH. DIEHL, *Manuel d'art byzantin*, II, p. 502.
[2] M. DENIS, *Histoire de l'art chrétien*.

ces êtres misérables, il est devenu pauvre comme eux et il a transfiguré ces créatures en les revêtant de sa compassion. Elles sont belles de toute la miséricorde qui leur est faite. L'humanité vue par Rembrandt n'est certes pas jolie mais elle est vraie et pitoyable, c'est ce qui fait sa beauté. Delacroix a cent fois tort lorsqu'il écrit : « Rembrandt en faisant le portrait d'un mendiant en haillons obéissait aux mêmes lois du goût que Phidias sculptant son Jupiter ou sa Pallas. [1] » Non, il obéissait à une autre esthétique que Phidias parce qu'il avait une autre foi, une autre vision du monde. Le Christ des Evangiles lui avait révélé un nouveau canon, une nouvelle forme de beauté.

Les sentiments que nous prêtons à Rembrandt, un artiste moderne les a exprimés, c'est Vincent Van Gogh. Comme Rembrandt avait peint sa « Bethsabé », van Gogh a dessiné sa « Sorrow », une prostituée avec laquelle il s'était acoquiné pendant son séjour à La Haye. Laissons l'artiste nous dire lui-même ce que le réalisme de son dessin et de son sujet a de chrétien : « On me dit que cette femme est mauvaise. Soit. Mais le Christ avait raison qui disait aux gens vertueux et bien élevés : les prostituées vous devanceront. Je n'ai jamais eu un aussi bon modèle que cette femme laide et flétrie. Mais pour moi elle est belle. La vie a passé sur elle, la douleur et l'adversité l'ont marquée. [2] »

Le Christ qui est venu chercher et sauver ce qui était perdu nous apprend à aimer la réalité à cause même de sa déchéance. L'artiste partagera cet amour de la réalité, il sera réaliste. L'incarnation exige un art incarné.

2. Le symbolisme chrétien

La seconde marque de l'art chrétien sera le symbolisme. L'art chrétien est un art chargé de symboles.

L'on se tromperait lourdement en confondant le réalisme chrétien avec un vulgaire naturalisme. L'artiste ne saurait se borner à reproduire minutieusement et servilement la réalité et à copier ce qu'il a sous les yeux. Car pour le croyant la réalité dépasse infiniment ce qu'on en voit, elle ne s'arrête pas aux apparences sensibles, il faut l'interpréter, la saisir en profondeur.

L'œuvre d'art fidèle à l'enseignement du Christ est semblable à une parabole. La parabole est un tableau d'après nature mais qui renferme un sens caché et symbolique.

Si l'art chrétien était simplement réaliste au sens du naturalisme, il ne parviendrait pas à rendre compte de toute la réalité de Jésus-Christ, il ne retiendrait que son humanité. Or Jésus-Christ est l'Homme-Dieu, il y a en lui une double nature. A travers son humanité, Jésus révèle Dieu. Il fait apparaître du même coup une dimension nouvelle, celle du Royaume de Dieu. Ce royaume appartient aussi à la réalité, bien que de manière cachée et mystérieuse. Cette réalité invisible, un art réaliste doit l'évoquer aussi.

Jésus a manifesté cette dimension nouvelle, cette réalité du royaume de Dieu par ses miracles. Dans le monde du relatif, les miracles sont des signes de l'absolu. Dans le monde des choses qui se voient, les miracles témoignent des choses qui ne se voient pas. Les symboles sont à l'art ce que les miracles sont à la vie du Christ : des réalités d'exception qui renvoient au-delà, des fenêtres ouvertes sur un autre monde, des signes de l'absolu.

Vincent van Gogh exprimait cette vérité en disant : « Nous voulons saisir les choses qui ne passent pas à travers celles qui passent. » Et C.-F. Ramuz : « Si l'on voulait exprimer, sous une forme simple, quelle est la mission de l'art,

[1] *Œuvres littéraires*, p. 33.
[2] *Lettre à son frère Théo.*

on dirait que c'est de trouver dans le monde du relatif les symboles de l'absolu.[1] »

Le symbolisme auquel nous faisons allusion n'implique pas nécessairement un retour à la théologie naturelle. Car nous ne croyons pas que des symboles, des formes ou des couleurs empruntés à la nature aient en eux-mêmes le pouvoir de révéler Dieu. Pas plus d'ailleurs que les miracles du Christ qui ont laissé les pharisiens parfaitement insensibles, ou les paraboles dont Jésus disait : « Je leur parle en paraboles parce qu'en voyant ils ne voient point » (Mat. 13. 13). De même la plupart des hommes ne peuvent pas voir la signification du symbole. Ces signes restent pour eux indéchiffrables. Devant les vingt-quatre vieillards du tympan de Moissac qui lèvent leurs têtes vers le ciel en signe d'adoration, j'ai entendu deux ingénus de ce siècle se dire l'un à l'autre : « On se croirait à un meeting d'aviation ! » L'incroyant ne comprend pas le symbole.

Même s'il le comprenait intellectuellement, cela ne signifierait pas encore qu'il soit en communion profonde avec la réalité que ce symbole évoque. En voyant l'auréole qui entoure la tête du Christ sur une fresque, chacun peut comprendre que ce symbole souligne et accentue la dignité de Jésus. Le personnage auréolé est un être extraordinaire, il doit être autre que le commun des mortels qui l'entourent. Le symbole marque cette différence, mais il ne parvient pas à révéler le tout Autre, à montrer vraiment la divinité du Christ. Car une auréole même dorée n'a rien en soi de divin. Les symboles sont des signes plus ou moins conventionnels qui doivent recevoir du Christ lui-même et du Saint-Esprit leur pouvoir analogique et leur capacité de manifester Dieu. Plus exactement encore il faut que le Christ et le Saint-Esprit, il faut que les réalités du royaume de Dieu soient vivantes et réelles dans les âmes pour que les symboles de l'art nous mettent en communication avec les réalités qu'ils représentent.

Comme les paraboles et les miracles du Christ, les symboles de l'art ne permettront jamais de faire l'économie de la foi, ils l'appellent au contraire, ils veulent être considérés avec les yeux de l'Esprit, non pas seulement avec ceux de la chair.

Les symboles ne sont effectivement que des fenêtres ouvertes dans la réalité terrestre, des fenêtres qui donnent sur l'au-delà. Il faut que la réalité transcendante, il faut que l'au-delà soit présent et se montre pour qu'à travers le symbole il soit possible d'entrevoir autre chose que le néant.

Le premier art chrétien est foncièrement symbolique. L'ancre, le poisson, la colombe, le bon berger expriment sous les apparences des réalités terrestres les réalités du royaume de Dieu. Même les histoires de l'Ancien et du Nouveau Testament qui ornent les murs des catacombes et les sarcophages ont une signification symbolique. Les artistes auront beau représenter avec le plus grand réalisme les épisodes de la vie de Jonas, de Daniel ou d'Abraham, ces histoires n'ont pour eux qu'une signification symbolique, ce sont des paraboles, des prophéties de la rédemption spirituelle opérée par Dieu en Christ. Les premiers chrétiens n'attribuaient nullement à leurs symboles une vertu propre et naturelle menant à Dieu. Ils ne pensaient pas que ces images pourraient convaincre les incrédules et rendre la gloire de Dieu plus visible. Bien au contraire, le premier art chrétien ressemble à un langage chiffré, il voile autant qu'il dévoile, c'est un message ésotérique dont les initiés peuvent seuls comprendre le sens profond. La persécution à laquelle les chrétiens étaient exposés explique l'usage de ce langage secret et mystérieux, de ce symbolisme : il ne fallait pas que l'Eglise soit trahie par son art et que les vérités saintes soient mises à la portée des blasphémateurs.

[1] *Œuvres*, 19, p. 133.

La persécution a pris fin mais la situation des premiers chrétiens reste la nôtre. Toujours et par définition, les vérités saintes doivent rester soustraites aux incrédules. Les rendre explicites en les accommodant à l'intelligence charnelle, les dévoiler au monde incroyant, ce serait les trahir. Les réalités du Royaume ne peuvent être exprimées qu'indirectement, d'une manière cachée, par des symboles qui font appel à la foi, qui invitent à regarder au-delà des choses visibles.

L'art byzantin qui a succédé au premier art chrétien est profondément symbolique lui aussi. Nous lui devons le type du Christ à barbe foncée, aux cheveux crépelés séparés sur le front, au visage austère, aux formes ascétiques. C'est un idéal de beauté bien différent de celui des Grecs. L'expression y est plus importante que l'harmonie. Cette expression est obtenue par l'effet du contraste. Ce recours aux contrastes est un procédé cher au symbolisme. Pour signifier les réalités transcendantes, le symbolisme se sert d'une réalité d'exception qui, par son contraste avec les réalités communes, évoque un au-delà. Pour indiquer la suréminence du Christ et sa divinité, on va lui donner une expression qui contraste avec celle du commun des mortels : un corps ascétique, un visage pâle et transparent, des yeux immenses qui lui donneront l'air d'appartenir à un autre monde.

Le fond d'or des anciennes mosaïques a, lui aussi, une valeur symbolique, puisqu'il évoque l'absolu, l'éternité.

Nous avons parlé des détails réalistes dont fourmille l'art roman. Pourtant cet art n'est jamais une copie servile de la réalité. La réalité est diversement accentuée, contrastée et prend ainsi un caractère symbolique. Pour souligner la souveraineté du Christ, on lui donne une taille surhumaine, on l'inscrit dans une mandorle et les hommes autour de lui s'amenuisent par degrés, de sorte que Jésus semble régner sur un peuple de pygmées. Ces différences de taille symbolisent l'élévation du Christ.

Dans la cathédrale gothique les murs s'évident, la pierre se dématérialise, les lignes verticales sont accentuées, tout concourt à exprimer l'élan de l'âme vers le ciel, la vie spirituelle et cet élan atteint son paroxysme dans la flèche des clochers : *sursum corda.*

C'est également comme des symboles qu'il faut comprendre certaines figures « idéalistes » de l'art gothique, telles que le « Beau Dieu » d'Amiens par exemple. A première vue, ces figures semblent donner raison à W. Déonna écrivant : « L'idéalisme est la marque commune du ve siècle grec et du XIIIe siècle chrétien. [1] » Ce rapprochement est trompeur car il ne tient pas compte du cadre où ces statues se situent. Le « Beau Dieu » d'Amiens par exemple pose ses pieds sur deux petits monstres très peu idéalisés et dans le tympan au-dessus de sa tête s'agitent des démons poilus et grimaçants. Une guirlande de quatre feuilles, toute proche, représente les travaux et les mois, les vertus et les vices avec un réalisme charmant et pittoresque. C'est dire que les artistes gothiques, contrairement aux Grecs, acceptaient la réalité avec ses caprices, ses tares, ses laideurs, ses marques du péché. Mais leur habileté technique était assez grande pour leur permettre de rivaliser avec les artistes antiques dans la représentation des formes idéales. L'idéalisme gothique est un idéalisme d'exception et où joue cette loi du contraste qui fait naître les symboles. Si parmi le foisonnement des chimères, des démons, des formes pittoresques et réalistes les artistes du XIIIe siècle chrétien ont placé des formes idéales telles que le « Beau Dieu » d'Amiens, c'est qu'ici l'idéal prend la valeur d'un signe, il revêt un caractère symbolique. La beauté idéale du Christ d'Amiens est le

[1] *Du miracle grec au miracle chrétien,* t. III, p. 368.

symbole de cette « Parole qui a été faite chair et qui a habité parmi nous pleine de grâce et de vérité » (Jn. 1. 14).

Au symbolisme des formes il faut ajouter celui des sujets. Breughel l'Ancien est un bon exemple de cette peinture moralisante, à la fois très réaliste dans sa description de la nature et de la sottise humaine et symbolique par l'anecdote d'où doit se dégager une vérité éternelle. On en pourrait dire autant de la plupart des œuvres de Goya, de Millet, de Daumier qui renferment tout un message social et religieux.

Mais à côté du symbolisme des formes et des sujets, il y a celui des couleurs. Le fameux clair-obscur de Rembrandt en est l'un des exemples les plus connus. Il suffit de considérer l'image des « Trois croix » et de comparer les divers états de cette planche où l'artiste accentue toujours plus le contraste entre le blanc et le noir, l'ombre et la lumière, pour comprendre que ce clair-obscur a une signification symbolique et religieuse. Les ténèbres sont le signe de la perdition, c'est pourquoi le mauvais larron disparaît dans une nuit d'enfer. Mais les rayons d'une lumière surnaturelle frappent la poitrine et le visage du Christ. Le bon larron aussi expire dans la clarté. C'est que la clarté est le symbole du salut.

Nul sans doute ne s'est davantage préoccupé du symbolisme des couleurs que van Gogh. Ses toiles nous montrent d'ailleurs que le symbolisme ne s'applique pas seulement à l'art religieux proprement dit. Un paysage ou un portrait peuvent être symboliques et laisser entrevoir des dimensions cachées. Voici la formule du réalisme symbolique de van Gogh : « Si je veux représenter un ami qui rêve de grandes choses, je commencerai par le peindre aussi exactement que possible. Mais ainsi le tableau n'est pas achevé. J'aimerais mettre dans ce tableau tout l'amour que je porte à cet homme. Pour cela je vais me servir librement de la couleur. Je vais exagérer le blond des cheveux. Derrière la tête, au lieu d'un mur ordinaire, je vais peindre l'infini. Je choisis un fond bleu intense. Ainsi la figure claire et blonde aura un effet mystique sur le fond bleu comme une étoile dans l'azur. J'aimerais peindre des êtres qui aient ce nimbe d'éternité que figurait jadis l'auréole et que nous exprimerons par le rayonnement des couleurs. [1] » Parlant d'un paysage de la Crau, Vincent note : « J'ai parlé à cet endroit avec un ami peintre. — Voilà qui serait embêtant à peindre, me dit-il. — Moi je ne dis rien. Mais je trouvais ce paysage tellement épatant que je n'avais pas même la force d'engueuler cet idiot. J'y reviens, reviens, reviens encore. J'ai fait deux dessins de ça, de ce paysage plat où il n'y a rien que l'infini, l'éternité. »

L'art chrétien est un art symbolique. Ce qui fait la platitude de l'art de St-Sulpice ou d'un certain art protestant du début de ce siècle, c'est l'absence de ce réalisme symbolique. Cet art de mauvais goût édulcore la réalité au lieu de l'accentuer. Ne cachant aucun mystère, il n'a rien de profond à révéler.

3. Le personnalisme chrétien

La troisième marque de l'art chrétien, c'est le personnalisme. Denis de Rougemont a défini la « politique de la personne ». Le D[r] Tournier preconise une « médecine de la personne ». Nous voudrions y ajouter l'esthétique de la personne.

En effet, le christianisme n'est pas une idée, une philosophie, un mythe, c'est une personne, Jésus-Christ. Cette personne appelle d'autres personnes à la suivre, elle les appelle à la repentance et à la foi. Nul ne peut répondre à cet appel pour autrui, chacun est responsable de sa vocation et prend conscience

[1] *Lettres.*

ainsi de sa destinée particulière. Chacun vient au Christ avec son péché personnel, sa douleur individuelle, chacun est amené à confesser sa propre foi ou son incrédulité.

L'Evangile donne une valeur infinie à chaque personne car Jésus n'a pas aimé l'humanité en général, il a aimé chacun en particulier. Il a choisi Pierre, il a choisi Jean, il appelle chacun par son nom et s'intéresse à l'unique brebis perdue plutôt qu'à la masse anonyme des quatre-vingt-dix-neuf justes.

Un art fidèle au Christ s'intéressera aussi à la personne humaine, à l'histoire de chaque individu, à ses sentiments intimes, à son attitude singulière, à sa physionomie propre, aux traces dont le destin a marqué le corps et l'âme de chacun.

On ne saurait l'exprimer mieux que Malraux : « Divinités, empereurs, héros, vestales, barbares, soldats et jusqu'aux portraits de Rome sont d'abord des natures; nos figures médiévales qui ne sont plus comme à Byzance des symboles inspirés sont en face d'eux des biographies. Tout marque un visage antique sauf la vie; en face d'un saint gothique, ni César, ni Jupiter, ni Mercure n'ont vécu; en face de n'importe quel prophète, les patriciens ont des têtes de vieux enfants. Le visage de chaque homme chrétien porte sa propre trace du péché originel; la forme de la sagesse était unique, mais celles du péché ont la multiplicité infinie des créatures. Chaque face chrétienne est sculptée par une expérience pathétique et les plus belles bouches gothiques semblent les cicatrices d'une vie. [1] » « Lorsque dans un musée nous arrivons aux salles gothiques, il nous semble rencontrer les premiers hommes vrais. [2] » « La Grèce va des figures abstraites aux figures idéalisées sans passer par les portraits; la chrétienté, au contraire, ne connaît d'idéalisation que du particulier : entre des Minerves et des Junons, la Vierge la plus royale est une personne. Si le christianisme portait en lui-même cette possibilité infinie d'expression du particulier ce n'était pas qu'il donnât une valeur capitale à la différence, c'était qu'il donnait une valeur à chacun. Les visages plutarquiens de l'art impérial, même s'ils étaient ceux d'un individu prenaient la forme de Rome, tandis que la foi prend la forme de chaque visage chrétien. [3] »

Toute l'évolution de l'art médiéval tend vers une affirmation progressive de la personne humaine. L'art roman est timide encore dans cette affirmation. On était à peine sorti de l'idolâtrie païenne et il ne fallait pas que le peuple chrétien se remît à adorer des statues. L'homme taillé dans la pierre devait rester modeste, effacé. C'est au portail royal de Chartres, dans les fameuses statues des rois et des reines de Juda que nous voyons pour la première fois des hommes se détacher du mur auquel on les avait jusque-là incorporés et se dresser comme des personnalités autonomes. Pourtant ces colonnes humaines se marient encore étroitement avec l'architecture. Les personnages du portail nord, mis en place quelques années plus tard ont déjà acquis une plus grande indépendance.

Au moyen âge, ce personnalisme chrétien atteindra son plein épanouissement dans les portraits de donateurs de l'église de Naumburg. Ces figures sont de la seconde moitié du XIII[e] siècle et dans aucun art païen on n'en trouvera jamais d'aussi expressives. L'histoire et le caractère de chacun de ces personnages se lit sur son visage et dans son attitude. Voici d'abord Uta, la femme du seigneur de l'endroit aux côtés de son époux; son Altesse sait fort bien que les paysans qu'elle aborde ne supportent pas trop de familiarité : il faut garder

[1] *Création artistique*, p. 61.
[2] *Ibid.*, p. 65.
[3] *Ibid.*, p. 78.

les distances, c'est pourquoi Uta relève fièrement le col de son manteau qu'elle dresse comme un mur entre elle et les manants. Voici encore Guillaume de Camburg, un rêveur celui-là, un seigneur fatigué du pouvoir. Voici aussi Sizzo, une tête brûlée, un petit despote hargneux. L'on dirait que chacun de ces personnages a voulu se confesser devant l'artiste et devant nous.

Pour trouver des portraits d'une psychologie aussi fine que ceux de Naumburg, il faudra attendre, en Italie, Pierro della Francesca. Que l'on songe au profil formidable de son Frédéric de Montefeltre (1465) : cette nuque de taureau, ce nez en bec d'aigle, ce menton proéminent, ces lèvres serrées, ces yeux qui sortent de la tête, ces rides, ces taches sur la peau, aucune particularité ne nous est épargnée, aucun défaut, aucun accident n'est passé sous silence. Cet homme est une personnalité.

A la même époque, le même réalisme se retrouve chez le Flamand Jean van Eyck. L'on a de la peine à détacher son regard de tous ces personnages si largement humains et si recueillis : le tendre Giovanni Arnolfini et sa femme, l'intelligent chancelier Rolin et sa Vierge admirable et ce bon chanoine van der Paele, chauve et myope, avec ses joues flasques couvertes de verrues. Tous ces individus sont vus dans l'intimité, *at home* en quelque sorte. Ils se livrent tels qu'ils sont et sans pose.

Les figures et les fétiches des primitifs ne ressemblent à personne. Les dieux antiques et les bouddhas sont semblables les uns aux autres et privés de toute individualité. Les portraits du Christ et de l'homme chrétien sont innombrables et chacun est unique. Nous n'en finirions pas si nous voulions énumérer tous les portraits et autoportraits que nous devons à van der Weyden et à Memling, à Fouquet et au maître de Moulins, à Dürer et à Holbein, au Greco et à Velasquez pour ne citer que les plus anciens.

Mais arrêtons-nous à Rembrandt auquel on est toujours ramené quand on cherche des exemples d'un art chrétien. Rembrandt a infatigablement scruté son propre visage et celui de ses semblables. Il en a tiré des images d'une sincérité bouleversante. Simmel a parlé du regard de ces personnages qu'il appelle « un regard sans espace ». Fromentin y discerne « l'accent d'un autre monde ». En effet, chez Rembrandt l'être est saisi dans sa durée, dans son devenir. C'est tout le courant de la vie, jaillissant du passé, projeté vers l'avenir que Rembrandt essaie de saisir. On reconnaît l'origine et la condition de ces hommes, on sent la morsure du temps, la décrépitude, l'approche de la mort mais on sent aussi, dans le jeu des lumières et de l'ombre, les clartés de l'amour divin qui transfigurent tant de misère humaine.

Le clair-obscur souligne ce que l'on nommerait aujourd'hui le caractère « existentiel » de ces portraits : le contour d'une destinée n'est jamais nettement arrêté. Une frange de mystère et d'indétermination entoure les êtres qui gardent ainsi une marge de liberté. Sortant de l'ombre, ils y retournent et ce qu'ils laissent apparaître d'eux-mêmes dans la clarté du moment présent n'est que l'une des parties, l'une des possibilités de leur être infiniment nuancé et profond.

Le christianisme qui a dévoilé les profondeurs de l'âme individuelle, le christianisme qui crée des personnes au contact du Christ devait nécessairement favoriser un art personnaliste et psychologique, l'art du portrait.

4. Le pathétisme chrétien

L'art chrétien est un art pathétique, il exprime l'émotion et la douleur. C'est la quatrième marque de l'art chrétien.

Le psalmiste nomme le Christ « le plus beau des fils de l'homme » (Ps. 45. 3). Mais le prophète déclare : « Il n'avait ni beauté ni éclat pour attirer nos regards »

(Es. 53. 2). C'est que la beauté du Christ est une beauté contradictoire. Elle apparaît pleinement sur la croix où le Fils de Dieu est défiguré par l'agonie et tout chargé d'outrages. L'Homme de douleurs y donne à la souffrance et aux larmes une beauté ignorée des Anciens. A partir de Golgotha, l'art portera les stigmates de Jésus (Gal. 6. 17) et, comme tous les croyants, les artistes chrétiens se plairont « dans les faiblesses, dans les outrages, dans les calamités, dans les détresses pour Christ » (2 Cor. 12. 10).

Cette découverte de la beauté pathétique ne se fera pas en un jour. Elle était trop nouvelle, trop contraire à ce que l'art avait enseigné aux Anciens. « Raconter l'agonie d'un dieu, montrer un dieu épuisé, couvert d'une sueur de sang, une telle entreprise eût fait reculer les Grecs. Leur conception héroïque de la vie les rendait peu sympathiques à la douleur. Pour eux, la souffrance qui détruit l'équilibre du corps et de l'âme est servile. C'est un désordre que l'art ne doit pas éterniser. [1] » Platon défendra que l'art s'adresse à la partie « pleureuse de l'âme ». Et Pline nous raconte que Timanthe, voulant représenter le désespoir d'Agamemnon au sacrifice d'Iphigénie, voila le visage du père éploré pour éviter la démonstration de sa douleur.

Il a fallu près de mille ans pour que l'esthétique chrétienne se libère de ses modèles antiques. Il ne suffisait pas d'ailleurs de dégager l'art de l'impassibilité olympienne, il fallait encore surmonter la répugnance qu'éprouvaient les premiers chrétiens à représenter leur Seigneur dans son abaissement. L'Eglise avait fini par triompher des persécutions, son Seigneur avait triomphé avec elle, on était heureux de pouvoir enfin oublier les luttes et de proclamer la victoire. Voulait-on montrer la croix, on la figurait triomphale et supportant un Christ de majesté.

François d'Assise est le principal artisan du grand renouveau religieux et artistique qui a marqué l'Europe dès le début du XIIIe siècle. Sur le Mont Alverne, le *Poverello* s'était plongé dans la contemplation du crucifié jusqu'à en être stigmatisé. Il avait enseigné à frère Léon que la joie parfaite consiste à supporter volontiers tous les opprobres pour l'amour du bien-aimé Jésus. François comprend que le Christ n'a jamais été aussi grand que dans son abaissement, aussi aimable que sur sa croix, aussi beau que dans son supplice. Une piété émotive et tendre va déferler sur la chrétienté. L'art en subira l'influence en devenant pathétique.

Lorsque Giotto représentera la crucifixion, on verra les anges eux-mêmes se tordre de douleur et déchirer leurs robes tandis que les disciples assistent à la Passion en faisant de grands gestes d'épouvante. Dans le thrêne de Marie, nous trouvons toute la gamme des sentiments tristes.

Le pseudo-Bonaventure avait affirmé que le Christ fut crucifié avec trois clous, non avec quatre. Dès lors les peintres, rompant avec la tradition byzantine, devront montrer le Christ en croix les deux pieds croisés l'un sur l'autre. Le corps de Jésus subit ainsi un déhanchement, la tête s'incline, tout indique la douleur et la mort.

A Reims, la crucifixion est sculptée sur le gable qui surmonte le portail nord (vers 1285), à Rouen aux portails latéraux (entre 1280 et 1329), à Strasbourg au portail central (entre 1290 et 1330).

Les Allemands furent toujours plus pathétiques et plus tragiques que les Français et les Italiens. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer la noble Piéta d'Avignon, d'une tristesse si retenue à la Piéta de Bonn dont le macabre réalisme, les gouttes de sang coagulé qui sortent en grappe des plaies du Christ donnent le frisson.

[1] E. MALE, *L'art religieux de la fin du moyen âge*, p. 85.

Le sommet de l'art pathétique chrétien est sans conteste le Christ de Grünewald à Colmar. Il y a là un étalage de blessures et une explosion de douleur qu'on ne retrouve nulle part ailleurs.

Mais le Christ et les hommes ne sont pas seuls à souffrir dans l'art chrétien. « La création entière soupire et souffre » (Rom. 8. 22). C'est ce que montrent certains tableaux de van Gogh, ces oliviers du jardin de St Rémy par exemple à propos desquels Vincent écrit : « En fait de Christ à Gethsémané, je peins, moi, les oliviers. » Et ces oliviers se tordent et semblent agoniser comme le peintre lui-même pendant ses crises d'épilepsie.

Le Christ a appris aux artistes la surnaturelle et paradoxale beauté des larmes et de la douleur. Il a rendu l'art pathétique.

5. L'humilité chrétienne

La cinquième et dernière marque d'un art chrétien, c'est l'humilité. Nous ne sommes pas sauvés par nos œuvres mais par la foi en Christ à laquelle correspond la confession de notre indignité. Le chrétien devra donc nécessairement rester humble.

Cela est vrai également de l'art et des artistes. La beauté n'est pas une œuvre, mais une grâce. Elle n'est pas en premier lieu le résultat d'une habileté technique mais d'une humble ferveur. « On ne fait jamais beau quand on veut faire beau. La beauté nous vient en visite et toujours au moment où on ne l'attend pas. [1] » Et André Gide a pu dire : « Je n'admire jamais tant la beauté que lorsqu'elle ne sait pas qu'elle est belle. » La vraie beauté et la vraie vertu s'ignorent.

Le vrai croyant est celui qui s'oublie pour ne regarder qu'au Christ et être revêtu de sa miséricorde. Le vrai artiste est celui qui s'efface devant la beauté « qui lui vient en visite ». Toutes les œuvres, tous les mérites, tous les artifices que nous pourrions ajouter ne font que détruire notre réceptivité et notre transparence à l'égard de cette beauté qui nous vient d'ailleurs. Celle-ci ne pourra se manifester qu'en proportion de notre humilité. C'est pourquoi « la gloire d'une grande œuvre de peinture est dans sa honte et si elle enchante, c'est qu'elle raconte le plaisir qu'a ressenti un grand cœur à voir qu'il y avait quelque chose de meilleur que la peinture. [2] »

Rodin note, lui aussi, à la suite de Pascal : « Le vrai art se moque de l'art. L'artiste qui fait parade de son dessin, l'écrivain qui veut attirer la louange sur son style ressemblent à des soldats qui se pavaneraient sous l'uniforme mais refuseraient d'aller à la bataille. Le dessin, le style vraiment beaux sont ceux qu'on ne pense même pas à louer tant on est pris par l'intérêt de ce qu'ils expriment. [3] »

On comprend que Vincent van Gogh ait pu dire : « L'habileté technique en art me rappelle quelque chose qu'en religion on nomme la propre justice. » La propre justice est laide parce que le pharisien éclipse la justice de Dieu par l'étalage de ses propres vertus et c'est ainsi que l'artiste trop habile attire toute l'admiration sur sa propre virtuosité au détriment de la beauté qu'il devrait faire aimer.

Lorsque nous parlons d'un art qui manque d'humilité, nous pensons à l'art baroque. C'est un art de propagande, un art apologétique. Toute apologétique présuppose une piété pélagienne qui juge l'homme capable de venir en aide à la grâce par les œuvres. Il n'est pas étonnant de retrouver cette

[1] Ramuz, *Journal.*
[2] Ruskin, *Pages choisies*, p. 116.
[3] *L'art*, p. 136.

influence pélagienne dans l'art baroque mis à la mode par les Jésuites. Ce sont les Jésuites Bellarmin et Molina qui ont enseigné la doctrine connue sous le nom de semi-pélagianisme. Cette doctrine synergiste montre comment il est possible et nécessaire que l'homme vienne en aide à la foi déclinante. Cela est possible et nécessaire parce que la grâce ne devient efficace qu'avec le concours des hommes et de leurs œuvres. Pour être efficace, pour pousser à la piété, l'œuvre d'art elle-même aura besoin que les hommes y fassent concourir toute leur habileté. On ne croit plus à la pleine suffisance de la grâce, à la vertu intrinsèque du beau et du vrai. On croit qu'il faut *faire* beau. On croit au libre arbitre et au pouvoir de l'homme.

Sublimes horreurs, extases, héroïsme, sensualité, luxe, gestes grandiloquents, perspectives en trompe-l'œil, richesses contre-plaquées, procédés d'illusionniste, telles sont les « œuvres » avec lesquelles les artistes baroques essayent de donner l'illusion du surnaturel, tels sont les arguments apologétiques avec lesquels ils tentent de venir en aide à la foi diminuée. Tout cela prétend rendre compte d'un monde surhumain. En réalité tous ces trucs sentent l'humain et témoignent seulement de la virtuosité des artistes. Ceux-ci s'interposent avec leurs techniques entre les âmes et Dieu. Ils ne sont plus assez humbles, dépouillés et transparents pour nous laisser entrevoir cette beauté qui vient d'ailleurs.

Cet art théâtral et illusionniste qu'est l'art baroque est absolument contraire à l'Evangile car il est profondément illogique que l'illusion et le mensonge servent à orner la maison de Dieu. « Laissez vos murs aussi nus qu'une planche rabotée ou bâtissez-les en torchis mais ne les crépissez pas de mensonges. [1] »

Il est également illogique qu'un art pélagien qui donne en spectacle l'habileté humaine serve à glorifier la souveraineté de Dieu. Ce qui est illogique est toujours laid; « est laid en art, disait Rodin, tout ce qui est faux, tout ce qui sourit sans raison, ce qui se manière sans raison, ce qui se cambre et se cabre, ce qui n'est que parade de beauté et de grâce, ce qui ment. »

Par delà la Contre-Réforme et la Renaissance, il faut remonter aux Primitifs pour retrouver un art humblement chrétien. N'est-il pas caractéristique que jusqu'à la Renaissance où l'on se mit à pratiquer le culte du génie humain, les artistes chrétiens aient volontairement omis de signer leurs œuvres. Quelle humilité dans cet anonymat ! Les œuvres d'art devaient glorifier Dieu et non le peintre qui les avait faites. L'artiste ne se croyait pas sauvé par ses œuvres, immortalisé par son art, justifié par son habileté. Il ne pensait pas que le Christ devait être très fier d'avoir trouvé un tel peintre, il s'estimait plutôt privilégié d'avoir un tel modèle. Cela donne aux Primitifs une candeur, une transparence, une pureté qui permettent à Dieu de se glorifier à travers eux.

Pensons aussi au dépouillement, aux humbles maladresses des artistes romans et byzantins jusqu'à Giotto y compris. Combien le décor reste toujours sommaire, réduit à l'essentiel. Les paysages de Giotto semblent taillés à la hache. Dans un tympan roman une touffe d'herbe figure toute la campagne. C'est que l'univers se réduit à presque rien quand nous sommes tout entiers absorbés par quelque chose d'essentiel. Et combien les attitudes de tous ces personnages sont gauches, maladroites ! Ces vieux artistes ne savaient-ils donc pas faire mieux ? Peut-être. Ce n'étaient pas des virtuoses mais d'humbles artisans. Et c'est pourquoi leur art nous touche. Car on est toujours un peu gauche, un peu maladroit quand on est sous le coup d'une forte émotion. Quand on commence à faire des gestes trop étudiés et trop grandioses, c'est alors qu'on n'est plus vraiment saisi par l'événement. Aussi les saintes raideurs

[1] RUSKIN, *op. cit.*, p. 124.

des figures byzantines sont-elles plus expressives que toutes les acrobaties de Rubens.

Mais voici d'autres Primitifs, les van Eyck, les Memling, les Roger van der Weyden. Ceux-là sont passés maîtres dans l'exacte représentation des choses. Chaque fleur du pré, chaque ornement du costume sont minutieusement analysés. Cette exactitude, cette minutie sont une manière aussi de s'oublier et de s'effacer devant la réalité du bon Dieu, c'est de l'humilité. Et si la Vierge, les Rois Mages sont affublés des costumes du temps de Charles VII, il n'y a là nul artifice. L'artiste se considère simplement comme un contemporain du Christ et il veut dire que l'histoire sainte le concerne. Au contraire, lorsque les artistes du XIX[e] siècle habillent les personnages de la Bible à l'antique, ils nous ramènent tout bonnement au théâtre et montrent que pour eux l'histoire sainte est de l'histoire ancienne.

Humbles sont les cathédrales gothiques dans toute leur splendeur et leur immensité. Leurs tours sont inachevées, soit. Mais ici-bas toute œuvre d'homme reste imparfaite, marquée par la fatigue, le péché et la mort. Et c'est précisément en restant imparfaite qu'elle est vivante et qu'elle renvoie à une perfection qui n'est pas de ce monde, au Dieu qui seul achève l'ouvrage de nos mains. Une cathédrale achevée et parfaite ne serait-ce pas une tour de Babel, une image de l'habileté humaine et non de la foi au Seigneur ?

Arrêtons-nous encore une fois à Rembrandt. C'était un contemporain de Rubens. Il aurait pu être un artiste baroque et il le fut au début de sa carrière. Mais tandis que le succès rendait Rubens toujours plus grandiose et triomphal, la souffrance, les échecs et la misère ont rendu Rembrandt toujours plus humble, plus simple et plus dépouillé. L'adversité lui a appris à mépriser les élégances qu'il affectionnait dans sa jeunesse et à se rapprocher des pauvres chers à l'Evangile.

Dans les toiles et les dessins de Rembrandt tout n'est qu'ébauché, les contours ne sont pas nettement arrêtés. Il y a quelque chose de non-fini qui nous permet de prolonger les lignes et de tendre vers l'infini. Rembrandt laisse beaucoup à notre imagination. Assez formel pour nous suggérer ce qu'il veut, il reste assez flottant pour nous abandonner ensuite à nous-mêmes. Au lieu de s'interposer avec son art entre les choses et nous, son art reste assez ouvert et transparent pour que notre foi puisse passer au travers et recevoir de plus haut une communication spirituelle authentique.

Conclusion

L'art chrétien sera réaliste, symbolique, personnaliste, pathétique et humble. Si le Christ est la beauté personnifiée, les cinq marques du beau que nous avons énumérées en découlent nécessairement.

Mais l'on peut se demander pour finir si le christianisme a vraiment le monopole d'une telle esthétique. A supposer que le Christ ait révélé aux hommes ces diverses formes du beau, cela signifie-t-il qu'on ne peut trouver aucune beauté en dehors de sa révélation.

Les boxeurs au nez tuméfié de l'art hellénistique, par exemple, ne sont-ils pas réalistes ? L'art égyptien n'est-il pas plein de symboles ? Rome n'a-t-elle pas connu l'art du portrait ? Les œuvres de Scopas, le Gaulois blessé et le groupe du Laocoon ne sont-ils pas pathétiques ? Quant à l'humilité, les chrétiens en auraient bien peu s'ils s'en réservaient l'exclusivité.

L'on retrouve donc les cinq marques de la beauté en dehors du christianisme, dans l'art païen. Il y eut du beau, du vrai, du juste avant Jésus-Christ. Le

monde païen n'est pas vide de Dieu. Comment sans Dieu, sans justice, sans vérité ni beauté pourrait-il subsister ? Comment l'apôtre Paul pourrait-il déclarer aux Athéniens : « Quelques-uns de vos poètes ont dit : nous sommes de la race de Dieu » (Actes 17. 28) s'il n'y avait aucune étincelle de vérité dans la poésie, la philosophie et l'art des païens ? Comment le même apôtre pourrait-il écrire aux Romains : « Quand les païens qui n'ont pas la loi font naturellement ce que la loi prescrit, ils montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leur cœur » (Rom. 2. 14), si les païens étaient dépourvus de toute justice ? Surtout comment l'apôtre pourrait-il recommander la soumission aux autorités politiques de Rome et les dire instituées de Dieu si dans le monde païen Dieu n'était pas à l'œuvre ?

Il y a donc de la beauté, de la vérité, de la justice éparses dans le monde entier, dans tous les temps, dans tous les peuples. Mais précisément tout cela n'est qu'épars, fragmentaire, sporadique, ce ne sont que des débris de beauté, de vérité et de justice.

Le monde de Dieu ressemble à un puzzle gigantesque. Les pièces de ce puzzle ont été brouillées par la chute et le péché des hommes et jetées pêle-mêle. On trouve bien encore par-ci par-là un brin d'humilité, de réalisme, de symbolisme, d'émotion authentique mais tout cela se mêle à tant d'orgueil, de faux idéalisme, d'idolâtrie et de propre justice qu'on doit bien avouer que l'ensemble est gâté, détruit. Tant que cette justice, cette beauté et cette vérité totales n'auront pas été retrouvées, tant que les pièces détachées n'auront pas repris leur place dans l'ensemble, il faut bien reconnaître que tout est brouillé. Car la partie ne vaut que par le tout, par sa juste situation dans le tout. Jamais des beautés partielles mal assorties ne donneront une image complète de la beauté, jamais on n'en pourra dégager une esthétique cohérente.

Comment, en effet, démêler dans ce puzzle brouillé, dans cette grande confusion de valeurs, de styles et d'opinions ce qui est bien et mal, beau et laid ? Comment établir un ordre et une hiérarchie et déterminer la place de chaque partie dans l'ensemble ? Répéterons-nous simplement le stupide slogan : « Des goûts et des couleurs il ne faut pas discuter » ? R. de Pury a fait remarquer justement que ce slogan est une profession d'incrédulité et d'indifférentisme. Ce slogan sous-entend que dans le puzzle tout peut s'accorder, les pièces sont interchangeables. Phidias, Rembrandt, Rubens et Picasso, tout cela est pareil. L'un peut être mis pour l'autre, l'un et l'autre sont également beaux. Il n'y a plus de discrimination possible, plus de hiérarchie des valeurs. Le puzzle pouvant être retourné en tous sens n'a, en fait, plus de sens. Il n'y a plus d'absolu derrière le monde, derrière l'art et la beauté. C'est le règne du hasard et finalement la négation de la Vérité et de la Beauté en tant que valeurs universelles et objectives.

Seule une vision d'ensemble et la foi en un ordre préexistant permettront de refaire une image cohérente de cet amas de pièces détachées et de beautés contradictoires.

La Bible nous dit que c'est en Jésus-Christ qu'habite toute la plénitude de Dieu. Tout ce divin épars à travers l'humanité se trouve rassemblé en Jésus-Christ. En lui Dieu met sous nos yeux le tableau de l'homme complet fait à l'image de Dieu. Voilà la beauté totale, la vraie justice, voilà l'archétype et le modèle qui nous manquait et qui nous permettra de refaire le puzzle en nous montrant quelle est la figure de l'ensemble et la place de chaque partie, la signification de l'œuvre divine que nous avions brouillée.

Il n'y a pas de beauté en dehors du Christ. Cela ne signifie pas que les païens n'aient jamais rien fait de beau. Mais le Christ nous permet de reconnaître

cette beauté où elle se trouve, de la situer et de lui donner sa juste place dans l'ensemble. Il n'y a pas de beauté en dehors du Christ comme il n'y a pas de pièce dans le puzzle qui ait un sens en dehors de la place qu'elle occupe sur le modèle. Sans ce modèle tout reste brouillé et donc sans beauté.

Mais avec ce modèle l'art peut enfin s'épanouir comme le puzzle peut se reconstituer. Avec le Christ l'art peut réaliser une beauté toujours plus totale, il est sauvé de la confusion et l'on peut enfin discuter utilement des goûts et des couleurs.

GASTON DELUZ

BIBLIOGRAPHIE

ANDRÉ BENOIT, *Le baptême chrétien au second siècle; la théologie des Pères.* (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses de l'Université de Strasbourg publiées sous les auspices de la Faculté de théologie protestante, N° 43), Presses universitaires de France, Paris, 1953. 243 pages.

C'est aux *Etudes* d'A. F. von Stromberg *sur la théorie et la pratique du baptême dans l'Eglise chrétienne des deux premiers siècles* qu'il fallait demander jusqu'ici l'exposé de la doctrine baptismale des Pères apostoliques, des Apologètes et d'Irénée. Présentant d'importantes lacunes (elles n'étudient le baptême ni dans la *Didaché*, ni dans les lettres d'Ignace d'Antioche) et d'indéniables traces de vieillesse (elles datent d'une quarantaine d'années, d'une époque où la théologie baptismale était loin de susciter l'intérêt qu'on lui voue aujourd'hui), les *Etudes* auxquelles est attaché le nom de von Stromberg viennent d'être remplacées avantageusement par l'ouvrage de M. André Benoît, maître de conférences à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg.

Plutôt que de nous donner une vue synthétique de la doctrine du baptême au second siècle, M. Benoît étudie séparément chacun des Pères de cette époque; s'il donne ainsi lieu à quelques répétitions qui n'enlèvent rien, du reste, à la valeur de son travail, il se met par contre en mesure d'interroger avec toutes les nuances désirables les témoins rencontrés dans son enquête. Au cours de huit chapitres où la finesse de son analyse ne le cède en rien à l'abondance de son information, il examine les textes baptismaux que présentent la *Didaché*, l'Epître du pseudo-Barnabé, les lettres d'Ignace d'Antioche, la première Epître de Clément, l'homélie dite seconde Epître de Clément, le *Pasteur* d'Hermas, les écrits de Justin et des Apologètes, et les œuvres d'Irénée.

Les conclusions auxquelles aboutit M. Benoît ne laissent pas d'être intéressantes. Il découvre dans les conceptions baptismales des Pères que nous venons de citer un certain nombre de constantes qui sont la rémission des péchés et le don de l'Esprit, mais aussi la régénération, l'illumination et l'exorcisme. Ces notions qui, des Pères apostoliques à Irénée, constituent le fonds commun de la théologie du baptême, n'impliquent pas que ce sacrement ait prêté à une doctrine unique au cours du second siècle; négligeant tel ou tel de ses éléments, développant aux dépens des autres tel ou tel de ses

aspects, chacun des Pères de cette époque s'en est fait au contraire une idée propre. Ainsi la *Didaché* le conçoit de manière très semblable au rite que les Juifs pratiquaient à l'égard des prosélytes; l'Epître du pseudo-Barnabé le met en rapport avec l'attente eschatologique; Ignace d'Antioche, sans lui consacrer une attention spéciale, lui associe pourtant la notion nouvelle de la purification des eaux par la descente du Christ dans le Jourdain; la première Epître de Clément, malgré la réserve qu'elle observe à son endroit, relève en lui son caractère illuminatif; l'homélie dite seconde Epître de Clément le considère avant tout comme un sceau qu'il s'agit de garder; Hermas l'envisage dans la perspective de la seconde pénitence particulière au *Pasteur*; Justin ne lui impose pas de transformation profonde; Irénée, enfin, le présente surtout sous l'angle de la régénération et du don de l'Esprit.

En confrontant le fonds commun de la théologie baptismale du second siècle avec les conceptions particulières des Pères de cette époque, M. Benoît arrive à la constatation pour le moins surprenante que la doctrine paulinienne du baptême n'a influencé ni les Pères apostoliques, ni les Apologètes, ni même Irénée. « Jamais dans toute la littérature patristique du second siècle, écrit-il, on ne perçoit le moindre écho de la mystique selon laquelle être baptisé, c'est mourir et ressusciter avec le Christ » (p. 227). Pour expliquer cela et rendre compte en même temps des constantes baptismales qu'il a relevées au cours de ses investigations, M. Benoît renonce à voir dans la pensée de saint Paul le chaînon qui lierait le christianisme palestinien au christianisme pagano-chrétien; il admet l'existence d'un christianisme hellénistique auquel il fait remonter les données baptismales communes à tous les Pères qu'il a approchés et duquel il fait dériver divers courants, tels les courants paulinien et johannique, qui se seraient développés souvent de manière indépendante sans exercer aucune influence les uns sur les autres. A cette indépendance serait dû le fait que le paulinisme n'a marqué d'aucune trace les milieux du second siècle dans lesquels s'est élaborée une théologie du baptême.

L'examen trop bref auquel nous venons de nous livrer n'a pas la prétention d'épuiser la richesse du livre de M. Benoît; notre but n'est que d'engager à lire *Le baptême chrétien au second siècle*. Cette étude probe et fouillée, qui témoigne de l'intérêt grandissant qu'éveille la patristique en milieu protestant, apporte une précieuse contribution aux dialogues dont le baptême est aujourd'hui l'objet dans l'Eglise. R. S.

FRITZ SCHMIDT-CLAUSING, *Zwingli als Liturgiker. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1952. 182 pages.

Depuis quelques années, nous assistons à la publication d'intéressantes monographies sur Zwingli qui, les unes après les autres, dévoilent quelque chose de nouveau sur le réformateur et le font apparaître un beaucoup plus grand homme et à coup sûr un théologien beaucoup plus avisé qu'on ne le croyait jusqu'ici. Il n'est plus permis aujourd'hui de voir en Zwingli un précurseur du libéralisme.

Le travail de Schmidt-Clausing prend à certains égards rang dans cette liste. A la différence des auteurs qui se sont fait connaître récemment dans les études zwingliennes, et qui sont tous suisses-allemands et réformés, Schmidt-Clausing est allemand et luthérien. Cela ne lui confère en soi ni avantage ni handicap dans une telle étude. On ne peut toutefois manquer de remarquer que l'auteur n'oublie jamais qu'il vit dans « le secteur luthérien de la zone réformée

au sein de la chrétienté ». Est-ce cela qui lui fait un peu trop facilement admettre les slogans classiques : Zwingli est fortement influencé par Luther; Luther est plus théologien que Zwingli qui, lui, reste toujours un humaniste; le réformateur de Zurich est un pionnier du radicalisme malgré sa prudence ?

Quoi qu'il en soit, il faut déplorer cette prise de position, d'autant plus que les travaux d'Arthur Rich, de Gottfried Locher ou de Rudolf Pfister, pour ne citer qu'eux, renouvellent entièrement la question et il aurait au moins fallu les discuter. Or à notre grand étonnement, aucun de ces trois auteurs n'est cité.

Les conclusions de Schmidt se trouvent de ce fait, à mon sens, complètement faussées. C'est grand dommage car il y a là un travail aussi consciencieux que sérieux dans le rassemblement et l'étude des documents. Nous demandons instamment à nos amis de l'étranger de prendre un peu plus connaissance des récents travaux sur notre réformateur.

C'est ainsi que Schmidt, disant que les créations liturgiques de Zwingli sont le fruit de son esprit, est amené à interpréter ces créations si soigneusement analysées et décrites avec des prémisses sujettes à caution. Cela se remarque dans ce qu'il dit, soit du baptême, soit de la cène. Par exemple, la notion d'*engagement* que l'on trouve chez Zwingli à ce sujet n'empêche pas ce dernier de dire que la communauté n'est pas seulement celle qui s'atteste par l'engagement mutuel des participants, mais aussi le corps de Christ. Dès lors, si les réformateurs ont fait « de la maison de Dieu celle de la communauté », c'est que celle-ci est constituée par les pierres vivantes, la pierre angulaire étant le Christ : donc la vraie maison de Dieu. Il y a chez Zwingli une notion de la présence réelle du Christ à propos de la cène (dans la communauté assemblée et prenant le pain, et non dans le pain). Tout ceci me semble avoir échappé à Schmidt.

Cette sérieuse réserve ne nous empêche pas de louer son travail. Par ses considérations de même que par son tableau synoptique des liturgies romaine, luthérienne, de Leo Jud, et de Zwingli, il met à notre disposition de précieux textes avec la manière de les étudier sur : le culte, la cène, la prophétie, le baptême, le mariage. De telle sorte qu'en fin de compte, nous tenons quand même à dire notre reconnaissance à M. Schmidt-Clausing.

Jaques Courvoisier

Delachaux & Niestlé s. a., Neuchâtel (Suisse)
Printed in Switzerland